Historia

Los Intelectuales en la Edad Media

El clérigo medieval, que no ha de confundirse con el sacerdote o el monje, es el descendiente de un linaje original, en el Occidente urbano de la Edad Media: la línea de los *intelectuales*. La palabra *intelectual* es moderna y tiene la ventaja de designar simultáneamente al pensador y al docente, y la ventaja de no ser equívoca.

La investigación de Jacques Le Goff es una introducción a la sociología histórica del intelectual occidental. Pero esa investigación se ocupa también de lo singular y de lo diverso y se convierte así en una galería de caracteres finamente analizados.

Esta obra, que ya es clásica, vuelve ahora a aparecer con un prefacio y una extensa bibliografía crítica agregados en los que Jacques Le Goff tiene en cuenta los trabajos aparecidos desde la primera publicación de la obra y a menudo inspirado por ella.

Jacques Le Goff es director de estudios de la escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, codirector de *Annales*.

Editorial Gedisa ha publicado de este mismo autor *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval* y *La bolsa y la vida*.

ISBN 84-7432-251-0



Código : 2.318

gedisa
editorial

Colección Hombre y Sociedad
Serie
CLA·DE·MA

LOS INTELECTUALES EN LA EDAD MEDIA

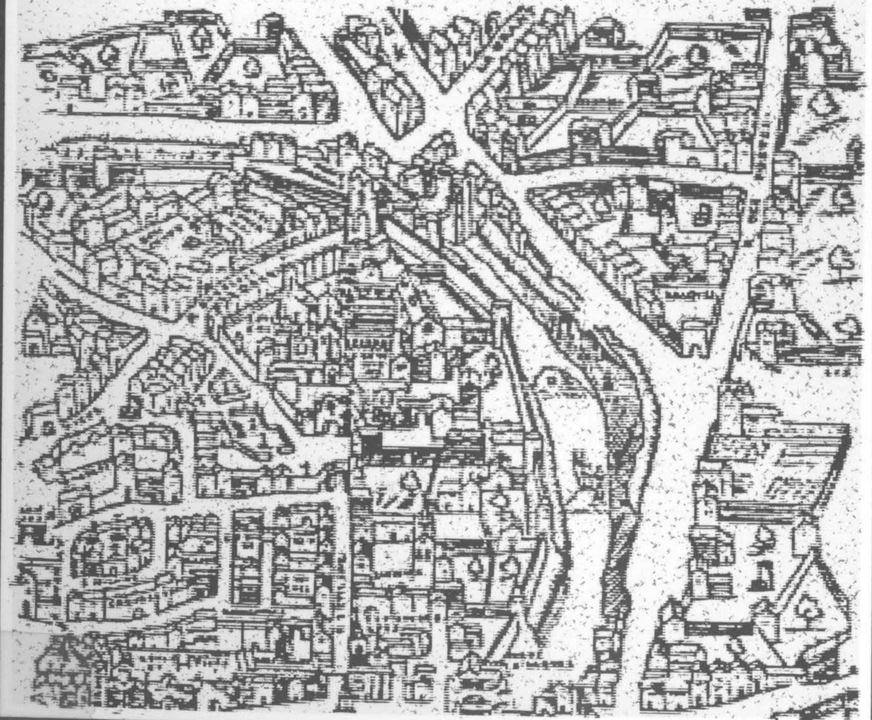
Jacques Le Goff

Historia

Jacques Le Goff

Los Intelectuales en la Edad Media





gedisa
editorial

Título del original francés:
Les intellectuels au Moyen Age

Traducción: Alberto L. Bixio

Diseño de cubierta: Marc Valls

Cuarta reimpresión, noviembre de 1996, Barcelona

Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España

ISBN: 84-7432-251-0
Depósito legal: B-41.475/1996

Impreso en Limpergraf
C/ del Río, 17 - ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

INDICE

Prefacio

Podrá parecer presuntuoso reeditar un libro de historia, sin modificarlo, veintisiete años después de su publicación. Pero no creo que lo esencial de la concepción del mundo escolar y universitario medieval que se presentó entonces haya envejecido. Por el contrario, me parece que el punto de vista central de ese ensayo no dejó de verse confirmado y enriquecido desde 1957.

Ese punto de vista se expresa ante todo con la palabra "intelectual" cuyo interés consiste en desplazar la atención de las instituciones hacia los hombres, de las ideas hacia las estructuras sociales, las prácticas y las mentalidades, en situar el fenómeno universitario medieval en el largo plazo. La boga registrada, desde la aparición de ese libro, de los estudios sobre "el intelectual" o los "intelectuales" no es solamente ni debe ser solamente una moda. Si, como en toda perspectiva comparativa pertinente, no se separa, por un lado, el punto de vista sociológico que pone de manifiesto la coherencia del tipo, de las estructuras y, por otro, el estudio histórico que valora las coyunturas, los cambios, los virajes, las rupturas, las diferencias, la inserción de una época en la sociedad global, el empleo del término "intelectual" está justificado y es útil. En 1957 no quise entregarme a una exposición teórica sobre el concepto que había tomado de la historia, de la sociología, de la epistemología del mundo occidental a partir del siglo XIX, y hoy tampoco me propongo entregarme a tales consideraciones.

Pero no se debe a un azar el hecho de que la mayor parte de los estudios más interesantes sobre los "intelectuales" del pasado vieran recientemente la luz en la Italia de Gramsci. Alberto Asor Rosa[1] propuso un bosquejo de conjunto; el con-

[1] A. Asor Rosa, "Intellettuali", *Enciclopedia*, VII, Turín, Einaudi, 1979, págs. 801-827.

cepto de "intelectual" fue extendido en un coloquio de Génova a la sociedad antigua[2]; Giovanni Tabacco en un notable estudio situó al "intelectual medieval en el juego de las instituciones y de las preponderancias sociales", dentro de un volumen de la Historia de Italia del editor de Gramsci, Einaudi, dedicado enteramente a las relaciones de los intelectuales con el poder[3].

Para volver a "mis intelectuales", diré que me animó ver en un excelente estudio dedicado al nacimiento de la Universidad de Módena (la segunda universidad italiana después de Bolonia, a fines del siglo XII) cómo Giovanni Santini, al referirse a mi libro de 1957, declaraba mejor de lo que yo lo había hecho que: "El nacimiento del 'intelectual' como tipo sociológico nuevo presupone la división del trabajo urbano así como el origen de las instituciones universitarias presupone un espacio cultural común, en el que esas nuevas 'catedrales del saber' pueden surgir, prosperar y enfrentarse libremente"[4].

La división del trabajo, la ciudad, nuevas instituciones, un espacio cultural común a toda la cristiandad y no ya encarnado en el parcelamiento geográfico y político de la Alta Edad Media son los rasgos esenciales del nuevo paisaje intelectual de la cristiandad occidental en el paso del siglo XII al siglo XIII.

Lo que, en efecto, es decisivo en el modelo del intelectual medieval es su vínculo con la ciudad. La evolución escolar se inscribe en la revolución urbana de los siglos que van del X al XIII. La división entre escuela monástica reservada a los futuros monjes y escuela urbana en principio abierta a todo el mundo, incluso a estudiantes que continuaran siendo laicos, es fundamental. Pero yo debería haber mostrado más la atracción que ejercían sobre el medio monástico las escuelas y las universidades urbanas. Si desde el comienzo las órdenes mendicantes —a pesar del debate iniciado entre los franciscanos por el propio san Francisco entre pobreza y saber— se vuelcan al mundo de las escuelas urbanas, más significativa

[2] *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Génova, Instituto di filologia classica e medievale, 1980.

[3] G. Tabacco, "Gli intellettuali del medioevo nel giuco delle instituzioni e delle preponderanze sociali", *Storia d'Italia, Annali 4*, ed. C. Vivanti, *Intellettuali e potere*, Turín, Einaudi, 1981, págs. 7-46.

[4] G. Santini, *Università e società nel XII secolo: Pilio da Medicina e lo Studio di Modena*, Módena, STEM Mucchi, 1979, pág. 112.

aún es la conversión de ciertas ordenes monásticas (premonstratenses, cistercienses) a la enseñanza universitaria en virtud de la fundación de colegios para los novicios de sus órdenes en las ciudades universitarias a partir del siglo XIII.

Hombres de ciudad, los nuevos intelectuales son hombres de oficio. Lo tienen, como los comerciantes, puesto que son "vendedores de palabras", así como éstos son "vendedores de cosas temporales", y deben vencer el clisé tradicional de la ciencia que no puede venderse pues es don de Dios. En la misma línea del medievalista norteamericano Gaines Post, subrayé el carácter profesional y corporativo de los maestros y estudiantes universitarios. Además de los grandes libros de Pearl Kibre, una serie de estudios precisó las condiciones materiales, técnicas y jurídicas de la profesión universitaria.

En esta perspectiva yo debería haber insistido más en el carácter revolucionario de los planes de estudios universitarios como modo de reclutar a las elites gobernantes. El Occidente sólo había conocido tres modos de acceso al poder: el nacimiento, que era el más importante, la riqueza, muy secundaria hasta el siglo XIII salvo en la antigua Roma, y el sorteo, de alcance limitado entre los ciudadanos de las aldeas griegas de la antigüedad. La iglesia cristiana en principio había abierto a todos el camino a los honores eclesiásticos. En realidad, las funciones episcopales y abaciales, las dignidades eclesiásticas estaban en su mayoría reservadas a los miembros de la nobleza, si no ya de la aristocracia. Jóvenes nobles y bien pronto jóvenes burgueses constituyen ciertamente la mayor parte de los estudiantes y de los maestros, pero el sistema universitario permite un verdadero ascenso social a cierto número de hijos de campesinos. Es pues importante que haya estudios sobre los estudiantes "pobres". En la tipología de la pobreza, tipología que tanto hicieron progresar Michel Mollat y sus discípulos, la pobreza universitaria representa un caso particular. El análisis de su realidad y de su coyuntura sobrepasa el dominio de la anécdota y los trabajos de Jean Paquet fueron esclarecedores en esta cuestión. Lo que sobre todo debería yo haber puesto de relieve es el hecho de que aquella promoción social se realiza por medio de un procedimiento completamente nuevo y revolucionario en Occidente: **el examen.** El Occidente se entroncaba así modestamente en un sistema del que mi amigo Vadime Elisseeff cree que sería interesante encarar en una perspectiva comparativa: el sistema chino.

En el extremo final de esta evolución profesional, social e institucional hay un objetivo: el poder. Los intelectuales medievales no escapan al esquema de Gramsci, a decir verdad muy general, pero operante. En una sociedad ideológicamente controlada de muy cerca por la Iglesia y políticamente cada vez más regida por una doble burocracia, laica y eclesiástica (en este sentido el mayor "éxito logrado" es la monarquía pontificia que precisamente en el siglo XIII reúne los dos aspectos), los intelectuales de la Edad Media son ante todo intelectuales "orgánicos", fieles servidores de la Iglesia y del Estado. Las universidades son cada vez más semilleros de "altos funcionarios". Pero muchos de ellos a causa de la función intelectual y a causa de la "libertad" universitaria, a pesar de sus limitaciones, son más o menos intelectuales "críticos" que rayan en la herejía. En coyunturas históricamente diferentes y con personalidades originales, cuatro grandes intelectuales de los siglos XIII al XIV pueden ilustrar la diversidad de los comportamientos "críticos" en el mundo medieval de la enseñanza superior: Abelardo, santo Tomás de Aquino, Siger de Brabante, Wyclif.

Sobre todo yo debería haber detectado mejor (pero todavía no había leído el artículo de Herbert Grundmann, de 1957, "Sacerdotium-Regnum-Studium") la formación del *poder* universitario. También debería haber reconocido, a través de esos tres poderes (el clerical, el monárquico, el universitario) el sistema trifuncional puesto de relieve por Georges Dumézil. De manera que junto a la función religosa y a la función politicoguerrera se afirma una función de la ciencia que es, al comienzo, un aspecto de la tercera función, la de la abundancia, la de la economía productiva. Así se justifica teóricamente el intelectual autorizado, lo mismo que el mercader, a aprovechar de su oficio por su trabajo, por su utilidad, por su creación de bienes de consumo. Los esfuerzos que realiza el intelectual a partir del siglo XIII para participar también del poder eclesiástico (su encarnizamiento en defender su situación jurídica de *clérigo*), para ejercer una influencia política (perceptible en París desde fines del siglo XIII) manifiestan la voluntad del trabajador intelectual de distinguirse del trabajador manual a toda costa y a pesar de sus orígenes en el taller urbano. En la época de San Luis, el intelectual marginal parisiense Rutebeuf lo reivindica así: "Yo no soy obrero de las manos".

Sin caer en el anacronismo me vi pues llevado a definir el nuevo trabajo intelectual como la unión de la investigación y de la enseñanza en el espacio urbano y no ya en el espacio monástico. De manera que puse el acento, entre la multitud de maestros y estudiantes, en aquellos que se elevaron a las cúspides de la creación científica e intelectual y del prestigio magistral, en las figuras de envergadura. Tal vez cometí un error al excluir a los vulgarizadores, a los compiladores, a los enciclopedistas pues, habiendo pasado por las universidades, estos hombres difundieron los resultados recientes de la investigación y de la enseñanza escolásticas entre los clérigos y los laicos instruidos y también entre las masas por obra de la predicación. Aquí se trata de una cuestión más bien sugestiva. La compilación, hoy desacreditada, fue en la Edad Media un ejercicio fundamental de la actividad intelectual, no sólo de la difusión sino también de la invención de las ideas. El padre Chenu, el gran teólogo e historiador que abrió el camino de las investigaciones por el que tomó este librito, no considera gran cosa a Pedro Lombardo, el obispo de París, de origen italiano, muerto en 1160, cuyo *Libro de las sentencias*, que transforma la Biblia en cuerpo de ciencia escolar, llegó a ser el manual básico de las facultades de teología del siglo XIII. En cambio, me parece un intelectual importante ese canónigo parisiense que actuó poco después de aquel, Pedro el Comedor (Petrus Comestor), devorador de libros, que con su *Historia escolástica* y otros escritos integra las novedades intelectuales de su tiempo en un instrumento elemental pero muy importante para los futuros profesores y estudiantes. En cambio, me resisto a colocar entre los intelectuales eminentes del siglo XIII a ese dominico, muy privado de San Luis, Vicente de Beauvais, que redactó, con el *Speculum Majus*, el *Gran espejo*, una enciclopedia en la que volcó, sin ninguna originalidad de pensamiento, todo el saber de su época, enciclopedia que sirvió para difundir ese saber en las generaciones siguientes. Tampoco contaría entre los intelectuales eminentes a Roberto de Sorbon, canónigo parisiense de quien la parte esencial de su obra (sobre todo sermones) está todavía inédita, pero cuya importancia histórica consiste en haber fundado un colegio para doce estudiantes pobres de teología, colegio que fue el núcleo de la futura Sorbona, a la cual el canónigo legó su biblioteca, una de las más importantes bibliotecas privadas del siglo XIII. Este Roberto de Sorbon, de quien tenía celos Join-

ville porque debía compartir con él la frecuentación familiar de San Luis y a quien como noble no le faltaba ocasión de recordar al otro su origen campesino, era un intelectual "orgánico" de segundo orden. Pero sembró bien.

Aun hoy vacilo en trazar fronteras en el mundo intelectual de la Edad Media entre los universitarios propiamente dichos y los "literatos" de los siglos XIII a XV. Incluí a Rutebeuf y a Juan de Meung, el autor de la segunda parte del *Roman de la Rose* porque, habiendo sido estudiantes parisienses, en su obra se hicieron eco de los conflictos ideológicos de la Universidad de París en el siglo XIII y expresaron ciertos aspectos importantes de la "mentalidad universitaria": "tendencia a razonar" (pero no cabe hablar aquí de racionalismo), espíritu corporativo, anticlericalismo —sobre todo dirigido contra las órdenes mendicantes—, propensión a la polémica. Y si me hubiera propuesto el estudio de los intelectuales de fines de la Edad Media habría recurrido a aquel estudiante marginal, a François Villon. Pero me arrepiento de no haber dado un lugar a grandes "escritores" impregnados de la formación y el espíritu universitarios y parte de cuya obra deriva de la teología o del saber científico. Pienso sobre todo en Dante, genio a decir verdad inclasificable, y en Chaucer, en quien se equilibran la curiosidad científica y la imaginación creadora, por más que deba sólo a la segunda su gloria.

Lamento también no haber insistido más, no tanto en la cúspide cuanto en la base del mundo intelectual, en esos profesionales que en el siglo XII anunciaron el lugar de la cultura en el movimiento urbano. Junto a ciertos hombres de iglesia, profesores de gramática y de retórica, jueces, abogados y notarios se contaron entre los artesanos del poder de las ciudades. Hoy en día se reconoce con razón cada vez más su lugar a los elementos culturales dentro de la naturaleza y el funcionamiento de las ciudades medievales, junto a los aspectos económicos y propiamente jurídicos y políticos. El mercader no es ya el único y tal vez ni siquiera el principal actor en la génesis urbana del Occidente medieval. Todos aquellos que por su ciencia de la escritura, por su competencia en derecho y especialmente en derecho romano, por su enseñanza de las artes "liberales" y ocasionalmente de las artes "mecánicas" permitieron afirmarse a la ciudad y especialmente en Italia convertir el *Comune* en un gran fenómeno social, político y cultural, merecen ser considerados como los autores intelec-

tuales del crecimiento urbano, y uno de los principales grupos socioprofesionales a los que la ciudad medieval debe su poder y su fisonomía.

Desde 1957 valiosos estudios permitieron enriquecer nuestro conocimiento de las universidades y de los universitarios de la Edad Media sin modificar el marco que yo había propuesto. Incorporar esas contribuciones a mi ensayo habría significado reelaborar casi por completo mi libro. En la abundante bibliografía de este volumen se encontrará la lista de los trabajos más importantes cuya lectura permitirá densificar mi texto.

Mencionaré tres dominios en los que las recientes aportaciones fueron particularmente significativas.

En primer lugar el de la documentación. Se han publicado importantes bibliografías que permitirán conocer mejor los centros universitarios que, eclipasados por las "grandes" universidades o situados en zonas geográficas más o menos excéntricas, no habían entrado en el conocimiento común. Trabajos prosopográficos impresionantes por su amplitud entronizan lo cuantitativo en la hsitoria de los intelectuales de la Edad Media. El inventario de los universitarios que pasaron por Oxford o Cambridge, de los universitarios oriundos de Suiza, del país de Lieja o de Escocia permitirá hacer avanzar la geografía histórica universitaria y suministrará datos preciosos para la historia social, institucional y política. Además las publicaciones de fuentes o el tratamiento informático de ciertas fuentes se han reanudado después de la actividad de fines del siglo XIX y de comienzos del siglo XX; estas contribuciones permitirán tal vez modificar ciertos puntos de vista. Una tesis reciente dedicada a la nación angloalemana de la Universidad de París en el siglo XIV, tesis todavía inédita y sostenida en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales por un investigador japonés, ayudado por André Tuilier, director de la biblioteca de la Sorbona, aporta algo más que matices a la imagen de una universidad de París en decadencia a fines de la Edad Media. La bibliografía contenida en esta nueva edición de mi libro no comprende, salvo por excepción, referencias a ediciones de documentos porque este ensayo, aunque se funda en una larga investigación científica, no está dirigido a los eruditos. Pero corresponde aquí rendir homenaje a aquellos sabios que en el pasado y en un presente en el que su tarea no se ve facilitada por la evolución de las condiciones cientí-

ficas, hicieron y hacen posible, en virtud de su trabajo y a menudo de su inteligencia, asentar sobre bases sólidas las nuevas interpretaciones e interrogaciones que los historiadores elaboran hoy.

El segundo progreso se refiere al dominio de lo cotidiano. Cada vez sabemos mejor dónde y cómo vivían los profesores y los estudiantes, cómo se vestían, lo que bebían y comían, cómo empleaban su tiempo, cuáles eran sus costumbres, sus devociones, su conducta sexual, sus diversiones, su muerte y sus testamentos y a veces sus funerales y sus tumbas. Y claro está también conocemos cada vez más sus métodos e instrumentos de trabajo, su papel en la evolución de las técnicas intelectuales y los modos de comportamiento frente al manuscrito y luego frente al libro impreso. Saenger mostró cómo los cursos universitarios contribuyeron a hacer evolucionar al lector medieval, que pasó de la lectura en voz alta a la lectura visual, silenciosa. Se va construyendo una antropología de los intelectuales medievales.

Por fin, se ha ido revelando cada vez más el papel que desempeñaron las universidades y los universitarios en la política y a partir del siglo XIII, en la gran política. En la Francia de la sucesión de los Capetos a los Valois y de los desgarramientos de la guerra de los Cien Años (una universidad de París colaboradora y asesina de Juana de Arco), en la Inglaterra de la lucha de los barones contra los reyes en el siglo XIII y de las sucesiones dinásticas de los siglos XIV y XV, en la construcción de los estados checo, polaco y escocés, en las cuestiones del gran cisma y de los grandes concilios de Constanza y Basilea se afirma la acción de la universidad como poder, como poder político.

Para terminar con los arrepentimientos diré que sobre todo tienen que ver con la diacronía. El tema de este ensayo es el surgimiento y el triunfo de un nuevo tipo socioprofesional en los siglos XII y XIII. Sólo evoqué la Alta Edad Media como una prehistoria de mi tema, prehistoria bárbara y balbuceante y evoqué lo que ya nadie se atreve a llamar la Baja Edad Media, los siglos XIV y XV, sólo como la decadencia, como la traición del modelo anterior.

Ciertamente pinté con tintas demasiado oscuras que rayan en la caricatura la Alta Edad Media. En su originalidad así como en su larga duración, el período carolingio no volvió ciertamente del todo las espaldas a modelos comparables,

mutatis mutandis, a los de la Edad Media en su apogeo y nunca se me ocurrió negar la realidad intelectual de un "renacimiento carolingio", por más que se hayan exagerado sus dimensiones. Pero creo que en la Iglesia y en la monarquía de los tiempos carolingios la naturaleza y la función de las escuelas, de los pensadores y de los productores de ideas eran muy diferentes de las que fueron en la época del predominio de la cultura urbana y que su difusión no pasó de ciertos círculos aristocráticos —eclesiásticos y laicos— restringidos. Sin duda habría que estudiar de más cerca el funcionamiento de las escuelas urbanas de los siglos X y XI en la sociedad de la época. En Lieja, en Reims, en Laón se esboza en la actividad intelectual algo que anuncia el escolasticismo, pero desde las artes liberales a las materias de las cinco facultades (artes, medicina, derecho civil, derecho canónico, teología), desde la sabiduría *(sapientia)* a la ciencia *(scientia,* incluso la ciencia teológica) se percibe más una ruptura que una continuidad. Un Rathier de Verona, un Gerbert, un San Anselmo presentan algunos rasgos de los grandes intelectuales del siglo XIII, pero las iglesias episcopales en las que ellos piensan y enseñan no son las corporaciones universitarias que se constituyen en el siglo XII. Para tomar el ejemplo parisiense, cuando pasamos de Pedro Lombardo, de Pedro el Comedor, de Pedro el Chantre a Alejandro de Hales, a Guillermo de Auvernia (por más obispo de París que fuera), a Juan de Garlande observamos que cambia el tipo de "maestro". Cuando se pasa a la orilla izquierda, cuando se pasa de la Cité al Barrio Latino, de la escuela del capítulo catedral a las escuelas de los maestros universitarios, en unas pocas decenas de años y en unas pocas decenas de metros, el paisaje cambia profundamente.

Y cambió mucho también, aun permaneciendo dentro del mismo marco institucional, en los siglos XIV y XV. Aquí mi ensayo resulta enteramente insuficiente y los trabajos de este último cuarto de siglo deben corregirlo considerablemente. Sí, la enseñanza universitaria de los colegios es diferente de la enseñanza de la universidad sin edificios del siglo XIII; sí, ya no hay una doctrina dominante como fue (más brevemente y menos completamente de lo que lo afirma una historiografía neotomista del escolasticismo) el aristotelismo; sí, la "razón" asumió a fines de la Edad Media formas diferentes de las que tenía en el apogeo de la Edad Media. Sí, hubo una crisis universitaria que es un aspecto de "la" crisis de

los siglos XIV y XV y que, como ésta, es anterior a la Peste Negra de 1348 y se revela en el paso del siglo XIII al siglo XIV, a partir de 1270-1277 sin duda con las condenaciones doctrinales del obispo Etienne Tempier en París. Sí, es verdad por ejemplo que uno de los grandes adeptos de la *devotio moderna*, de las nuevas formas de piedad que seducen a la sociedad de fines de la Edad Media, Gerhard Groote, hijo de un rico mercader de Deventer, después de sus éxitos académicos en la Universidad de París, se retira en 1374 con los cartujos cerca de Arnhem y expresa sentimientos violentamente antiuniversitarios al afirmar la inutilidad de la ciencia, considerada como instrumento de codicia y ruina del alma. Solo la fe y una vida simple salvan[5]. Sí, aparece un nuevo tipo de intelectual, el humanista que tiende a reemplazar al universitario medieval y a menudo se afirma contra éste. Pero lo que confunde ya las cosas y lo que ahora comenzamos a percibir mejor es el hecho de que algunos universitarios son también humanistas sin renegar por esto del modelo de que salieron. Un Gerson, un Nicolás de Cusa son ejemplos de este hecho.

Y hay algo más. La extensión geográfica del mundo universitario modifica el paisaje universitario sin destruir su marco. En países germánicos (Viena 1383, Erfurt 1379/1392, Heidelberg 1385, Colonia 1388, Wurzburg 1402, Leipzig 1409, etc.), en Bohemia (Praga 1347), en Polonia (Cracovia 1364-1400), sin hablar del florecimiento universitario escosés, español, portugués, francés, italiano, etc. nacen nuevas universidades fundadas según el modelo boloñés o parisiense, con el sistema de las facultades o de las "naciones", con el binomio de profesores y estudiantes, etc. aunque frecuentemente en una nueva relación con las ciudades, los estados, la religión (movimiento husita en Praga, conversión de lituanos en Cracovia, averroísmo en Padua, etc.)

Si el escolasticismo clásico y en particular la teología se estancan y si el control eclesiástico paraliza con la censura a numerosas facultades, no en todas partes ocurre esto. El escolasticismo tardío parece, a la luz de ciertos trabajos sobre todo polacos en el caso de Cracovia, más original, más creativo y de mejor nivel de lo que se ha dicho. La frecuentación universitaria lejos de decrecer aumenta, aun en las grandes universidades antiguas. Los hermosos trabajos de Jacques Verger, entre otros, corrigen las ideas recibidas. Hay que revisar la oposición de escolasticismo y humanismo. Las universidades desempeñan un papel más importante de lo que se creía en la difusión de la imprenta.

[5] Véase R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin Books, 1980, págs. 334 y siguientes.

Lo que el mayor conocimiento de las fuentes permite estudiar mejor son las relaciones entre las universidades y la sociedad. Sobre esta cuestión muchos estudios sobre Oxford y Cambridge son ricos en enseñanzas.

Lo cierto es que esta rehabilitación parcial de la universidad a fines de la Edad Media (por lo menos, todo sería mucho más claro si se abandonara la división tradicional de Edad Media y Renacimiento y si se considera una larga Edad Media hasta el siglo XIX) y la riqueza de las informaciones sobre los aspectos sociales de las universidades de los siglos XIV y XV están vinculadas en profundidad con una evolución esencial del mundo universitario. Las universidades, los profesores universitarios, ya no tienen el monopolio de la producción intelectual y de la enseñanza superior. Hay círculos, como en la Florencia de los Médicis, hay colegios de los cuales el más ilustre será el Colegio de Francia en París, que elaboran y difunden un saber en gran parte nuevo y en condiciones elitistas nuevas. Las universidades asignan una mayor importancia a su papel *social*. Forman cada vez más juristas, médicos, maestros de escuela para los estados en que nuevas capas sociales entregadas a profesiones más utilitarias y menos brillante piden un saber que se adapte mejor a sus carreras y cursos que aseguren a hombres de ciencia, separados de la enseñanza, subsistencia y reputación. El intelectual de la Edad Media salido de la ciudad y del trabajo universitario, destinado a gobernar a una cristiandad en lo sucesivo fragmentada, desaparece.

Jacques Le Goff
Noviembre de 1984

Introducción

La danza macabra que a fines de la Edad Media conduce a los diversos "estados" del mundo —es decir, a los diferentes grupos de la sociedad— hacia la nada en la que se complace la sensibilidad de una época en su decadencia, arrastra a menudo junto a reyes, nobles, eclesiásticos, burgueses, gentes del pueblo, a un clérigo que no siempre se confunde con los monjes y los sacerdotes. Ese clérigo es el descendiente de un linaje original en el Occidente medieval: el de los intelectuales. ¿Por qué el término intelectual que da su título a este librito? No es el resultado de una elección arbitraria. Entre tantas palabras (sabios, doctos, clérigos, pensadores —la terminología del mundo del pensamiento siempre fue vaga—), este término designa un tipo de contornos bien definidos: el de los maestros de las escuelas. Este tipo se anuncia en la Alta Edad Media, se desarrolla en las escuelas urbanas del siglo XII y florece a partir del siglo XIII en las universidades. El término designa a quienes tienen por oficio pensar y enseñar su pensamiento. Esta alianza de la reflexión personal y de su difusión en una enseñanza caracterizaría al intelectual. Sin duda, antes de la época contemporánea, el intelectual nunca tuvo tan bien delimitado ni tuvo tanta conciencia de sí mismo como en la Edad Media. En lugar de designarse con el término *clérigo*, que es equívoco, trató de bautizarse con un nombre del que se hizo campeón Siger de Brabante en el siglo XIII, *philosophus*, que yo descarté porque el filósofo es para nosotros otro personaje. La palabra filósofo está tomada de la antigüedad. En la época de santo Tomás de Aquino y de Siger, el *filósofo* por excelencia, el Filósofo con P es Aristóteles. Sólo que en la Edad Media éste es un filósofo cristiano. Es la expresión de aquel ideal de las escuelas desde el siglo XII al siglo XV: el humanismo cristiano. Pero para nosotros la palabra huma-

nista designa a otro tipo de sabio, el del Renacimiento de los siglos XV y XVI que se opone precisamente al intelectual medieval.

En consecuencia, de este esbozo —al que yo habría puesto como subtítulo, si no temiera ser demasiado ambicioso y abusar de términos hoy gastados y mancillados, "Introducción a una sociología histórica del intelectual occidental"— quedan excluidos ilustres representantes del rico pensamiento medieval. Ni los místicos encerrados en sus claustros ni los poetas, ni los cronistas alejados del mundo de las escuelas y sumidos en otros medios aparecerán aquí si no es de manera episódica y como contraste. El propio Dante, que domina el pensamiento del Occidente medieval, solo proyectará su silueta inmensa como una sombra chinesca. Si frecuentó las universidades (¿estuvo realmente alguna vez en París y en la calle del Fouarre?), si desde fines del siglo XIV su obra llega a ser en Italia texto de explicación, si la figura de Siger aparece en su *Paraíso* en versos que parecieron extraños, lo cierto es que siguió a Virgilio más allá de la selva oscura y anduvo por caminos diferentes de aquellos por los que transitaron nuestros intelectuales. Más o menos marcados por haber asistido a las escuelas, un Rutebeuf, un Juan de Meung, un Chaucer, un Villon serán evocados aquí solamente por esa circunstancia.

De suerte que lo que evoco aquí no es más que un aspecto del pensamiento medieval, un tipo de sabio entre otros. No desconozco la existencia ni la importancia de otras familias del espíritu, de otros maestros espirituales. Pero éste me pareció tan notable, tan significativo en la historia del pensamiento occidental y tan bien definido sociológicamente que su figura y su historia acapararon mi atención. Por lo demás, lo designo en singular con gran sinrazón pues el intelectual fue muy diverso según lo mostrarán estas páginas, como espero. De Abelardo a Ockham, de Alberto el Grande a Juan Gerson, de Siger de Brabante a Besarión, ¡qué temperamento, qué caracteres, que intereses diferentes, opuestos!

Sabio y profesor, pensador por oficio, el intelectual puede también definirse por ciertos rasgos psicológicos que se disciernen en su espíritu, por ciertos aspectos del carácter que pueden endurecerse, convertirse en hábitos, en manías. Razonador, el intelectual corre el riesgo de caer en exceso de raciocinio. Como científico, lo acecha la sequedad. Como crítico, ¿no destruirá por principio, no denigrará por sistema? En el mundo contemporáneo no faltan los detractores que lo convierten en cabeza de turco. La Edad Media, si se burló de los escolásticos fosilizados, no fue tan injusta. No imputó la pérdida de Jerusalén a los universitarios ni el desastre de Azincourt a los profesores estudiantes de la Sorbona.

Detrás de la razón, la Edad Media supo ver la pasión de lo justo, detrás de la ciencia la sed de lo verdadero, detrás de la crítica la busca de lo mejor. A los enemigos del intelectual, Dante respondió hace siglos al colocar en el Paraíso, donde los reconcilia, a las tres más grandes figuras de intelectuales del siglo XIII: santo Tomás, san Buenaventura y Siger de Brabante.

El siglo XII. Nacimiento de los intelectuales

Renacimiento urbano y nacimiento del intelectual en el siglo XII

Al principio estuvieron las ciudades. El intelectual de la Edad Media —en Occidente— nace con las ciudades. Con el desarrollo de éstas, debido a la función comercial e industrial —digamos modestamente artesanal— aparece el intelectual como uno de esos hombres de oficio que se instalan en las ciudades en las que se impone la división del trabajo.

Antes existían apenas las tres clases sociales distinguidas por Adalberón de Laón: la clase que reza (los clérigos), la que protege (los nobles), la que trabaja (los siervos), que correspondían a una verdadera especialización de los hombres. El siervo, si cultivaba la tierra, era también artesano; el noble, soldado, era también propietario, juez, administrador. Los clérigos —sobre todo los monjes— eran a menudo todas estas cosas a la vez. El trabajo del espíritu constituía sólo una de sus actividades. No era un fin en sí mismo, sino que estaba ordenado con el resto de su vida y se volvía a Dios en virtud de la regla. En los azares de la existencia monástica, los clérigos pudieron momentáneamente hacer las veces de profesores, de sabios, de escritores. Pero éste es un aspecto fugaz, siempre secundario de su personalidad. Ni siquiera aquellos que anuncian a los intelecutales de los futuros siglos son todavía figuras

bien definidas. Un Alcuino es en primer lugar un alto funcionario, ministro de la cultura de Carlomagno. Un Loup de Ferrières es ante todo un abad al que le interesan los libros y a quien le gusta citar a Cicerón en sus cartas.

Un hombre cuyo oficio es escribir o enseñar o las dos cosas a la vez, un hombre que profesionalmente tiene una actividad de profesor y de sabio, en suma un intelectual, es un hombre que sólo aparece con las ciudades.

En el siglo XII ya se lo discierne verdaderamente. Sin duda la ciudad medieval no se desarrolla en Occidente y en esa época como un hongo que crece bruscamente. Hay historiadores que hasta ven la ciudad ya completamente constituida en el siglo XI, en el siglo X, y cada entrega de revistas especializadas aporta consigo un nuevo renacimiento urbano, cada vez más alejado en el tiempo.

Sin duda siempre hubo ciudades en Occidente, pero los "cadáveres" de las ciudades romanas del bajo imperio sólo encerraban dentro de sus murallas un puñado de habitantes alrededor de un jefe militar, administrativo o religioso. Eran sobre todo ciudades episcopales que agrupaban a unos pocos laicos alrededor de un clero algo más numeroso, sin otra vida económica que un pequeño mercado local destinado a las necesidades cotidianas.

Cabe suponer que probablemente por influencia del mundo musulmán, que reclama para su enorme clientela urbana —de Damasco, de Túnez, de Bagdad, de Córdoba— las materias primas del Occidente bárbaro (maderas, pieles, esclavos, espadas) se desarrollan embriones de ciudades, los "puertos", autónomos o anexos a las ciudades episcopales o a los "burgos" militares desde el siglo X y tal vez desde el siglo IX. Pero el fenómeno no alcanza una amplitud suficiente hasta el siglo XII. Entonces dicho fenómeno modifica profundamente las estructuras económicas y sociales del Occidente y comienza, en virtud del movimiento comunal, a trastornar las estructuras políticas.

A esas revoluciones se agrega otra, la revolución cultural. A esas expansiones o renacimientos se une otro que es intelectual. Es la historia de sus protagonistas, de los avatares de sus sucesores hasta el fin de lo que se llama Edad Media, hasta el otro "renacimiento" lo que este librito se propone trazar.

¿Hubo un renacimiento carolingio?

Si es difícil aceptar un verdadero renacimiento urbano suficientemente configurado antes del siglo XII ¿se puede pasar por alto en el dominio de la civilización la época (fin del siglo VIII y primera mitad del siglo IX) que tradicionalmente se llama el renacimiento carolingio?

Sin llegar a negarlo, sin llegar a hablar de *pretendido renacimiento*, como ciertos historiadores, nosotros quisiéramos precisar sus límites.

Ese período no presenta ninguno de los rasgos cuantitativos que parece implicar la idea de renacimiento. Si durante ese tiempo se mejora la cultura de los hijos de los nobles educados en la escuela del palacio, de los futuros clérigos formados en algunos grandes centros monásticos o episcopales, dicho renacimiento casi pone fin a los restos de la enseñanza rudimentaria que los monasterios merovingios impartían entre los niños de los campos aledaños. Cuando se produce la gran reforma de la orden benedictina en 817, reforma inspirada al emperador Luis el Piadoso por san Benito de Aniane que determina el repliegue en sí mismo del monaquismo benedictino primitivo, las escuelas "exteriores" de los monasterios quedan clausuradas. Renacimiento para una elite cerrada —numéricamente muy escasa— destinado a dar a la monarquía clerical carolingia un pequeño semillero de administradores y de políticos. Los manuales franceses republicanos de historia se han equivocado mucho al idealizar a un Carlomagno, por lo demás analfabeto, como protector de la juventud de las escuelas y precursor de Jules Ferry.

Pero aparte de este reclutamiento para la dirección de la monarquía y de la Iglesia, el movimiento intelectual de la época carolingia no manifestaba ni aspectos de apostolado, ni desinterés superior en su obrar o en su espíritu.

Los magníficos manuscritos de la época son obras de lujo. El tiempo que se emplea en escribirlos con una hermosa escritura —la caligrafía es, más aún que la cacografía, signo de una época inculta en la que la demanda de libros es muy pobre—, en adornarlos espléndidamente para el palacio o para algunos grandes personajes laicos o eclesiásticos, indica que la velocidad de circulación de los libros es ínfima.

Es más aún, esos libros no están hechos para ser leídos, van a engrosar los tesoros de las iglesias o de los ricos parti-

culares. Son un bien económico antes que espiritual. Algunos de sus autores, al copiar las frases de los antiguos o de los padres de la Iglesia, afirman ciertamente la superioridad del valor del contenido espiritual de dichos libros. Pero se cree en ellos bajo palabra. Y esto no hace sino acrecentar su precio material. Carlomagno vende una parte de sus hermosos manuscritos para repartir limosnas. Los libros son considerados exactamente como las vajillas preciosas.

Los monjes que los escriben laboriosamente en los *scriptoria* de los monasterios sólo se interesan muy secundariamente en el contenido de los libros; para ellos lo esencial es la aplicación, el esmero, el tiempo empleado, las fatigas sufridas para escribirlos. Ese trabajo es obra de penitencia que les valdrá el cielo. Por lo demás, de conformidad con aquel gusto por la evaluación tarifada de los méritos y de las penas que la Iglesia de la Alta Edad Media recogió de las legislaciones bárbaras, esos monjes miden por el número de páginas, de renglones, de letras los años de purgatorio remitidos o, inversamente, se lamentan de la falta de atención que al hacerles saltar alguna letra les prolonga su estada en el purgatorio. Legarán a sus sucesores el nombre de ese diablejo especializado en hacerlos rabiar, el demonio Titivillus de los copistas, al que Anatole France volverá a encontrar.

La ciencia, para aquellos cristianos en cuyo interior está todavía adormecido el bárbaro, es un tesoro. Hay que guardarlo cuidadosamente. Se trata de una cultura cerrada junto a una economía cerrada. El renacimiento carolingio, en lugar de sembrar, atesora. ¿Puede haber un renacimiento avaro?

En virtud de una especie de generosidad involuntaria, la época carolingia puede a pesar de todo conservar el título de renacimiento. Sin duda el más original y el más vigoroso de sus pensadores, Juan Escoto Erigena, careció de público en su tiempo y sólo será conocido, comprendido y utilizado en el siglo XII. Pero entonces, los manuscritos copiados en los *scriptoria* carolingios, la concepción de las siete artes liberales retomada por Alcuino al retórico del siglo V Marciano Cappella, la idea por él emitida de la *translatio studii* —el hecho de que el Occidente, y más precisamente la Galia, reemplace a Atenas y a Roma como foco de la civilización—, todos esos tesoros reunidos serán de nuevo puestos en circulación, volcados en el crisol de las escuelas urbanas, absorbidos (como

la última capa de contribución de la antigüedad) por el renacimiento del siglo XII.

Modernidad del siglo XII. Antiguos y modernos

Hacer algo nuevo, ser hombres nuevos, ése es el vivo sentimiento de los intelectuales del siglo XII. ¿Y hay renacimiento sin experimentar la impresión de renacer? Pensemos en los renacentistas del siglo XVI, en Rabelais.

Tanto de la boca de esos intelectuales como de su pluma sale la palabra *moderni* para designar a los escritores de su tiempo. *Modernos*, eso es lo que son y saben ser tales renacentistas. Pero son modernos que en modo alguno querellan a los antiguos; por el contrario, los imitan, se nutren de ellos, se encaraman en sus hombros.

"No se pasa de las tinieblas de la ignorancia a la luz de la ciencia, exclama Pedro de Blois, si no se releen con amor cada vez más vivo las obras de los antiguos. ¡Que ladren los perros, que gruñan los cerdos! No por eso dejaré de ser el sectario de los antiguos. A ellos dedicaré todos mis cuidados y cada día el amanecer me encontrará estudiándolos."

La siguiente es la enseñanza básica que daba en Chartres, uno de los más famosos centros del siglo XII, el maestro Bernardo según la tradición recogida por un ilustre discípulo, Juan de Salisbury:

"Cuantas más disciplinas se conozcan y cuanto más profundamente se impregne uno de ellas, más plenamente se captará la perfección de los autores (antiguos) y más claramente se los enseñará. Estos, gracias a la diacrisis, palabra que podemos traducir por ilustración o coloración, y partiendo de la materia bruta de una historia, de un tema, de una fábula, con la ayuda de todas esas disciplinas y de un gran arte de la síntesis y de la razón, hacían de la obra terminada como una imagen de todas las artes. La gramática y la poesía se mezclan íntimamente y abarcan toda la extensión del tema. Sobre ese campo, la lógica, al aportar los colores de la demostración, infunde sus pruebas racionales con el esplendor del oro; la retórica en virtud de la persuasión y del brío de la elocuencia imita el brillo de la plata. La matemática, arrastrada por las ruedas de su cuadriga, pasa sobre las huellas de las otras artes y deja en ellas con una infinita variedad sus colores

y sus encantos. La física, habiendo penetrado los secretos de la naturaleza, aporta la contribución del múltiple encanto de sus matices. Por fin, la más eminente de todas las ramas de la filosofía, la ética, sin la cual no hay filósofos ni siquiera de nombre, sobrepasa a todas las demás por la dignidad que confiere a la obra. Estudia atentamente a Virgilio o a Lucano y cualquiera que sea la filosofía que profeses, comprobarás que puedes acomodarla a ellos. En esto, según la capacidad del maestro y la habilidad y celo del alumno, consiste el provecho de la lectura previa de los autores antiguos. Este era el método que seguía Bernardo de Chartres, la más abundante fuente de las bellas letras en la Galia de los tiempos modernos..."

Pero esta imitación ¿no es servilismo? Más adelante veremos los obstáculos aportados por el hecho de admitir en la cultura occidental préstamos antiguos mal digeridos, mal adaptados. ¡Pero qué nuevo es todo esto en el siglo XII!

Si aquellos maestros que son clérigos, que son buenos cristianos, prefieren como *tex-book* a Virgilio y no al Eclesiastés, a Platón y no a san Agustín lo hacen no sólo porque están persuadidos de que Virgilio y Platón traen ricas enseñanzas morales. y de que debajo de la corteza está el meollo (¿y no hay más de esto en las Santas Escrituras o en los Padres?) sino también porque la *Eneida* y el *Timeo* son para ellos obras ante todo *científicas*, escritas por hombres de ciencia y apropiadas como objeto de enseñanza especializada, técnica, en tanto que las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia, que pueden ser también tan ricos en materia científica (¿no es acaso el Génesis una obra de ciencias naturales y de cosmología?), sólo lo son secundariamente. Los antiguos son especialistas que encuentran su lugar en una enseñanza *especializada* —la enseñanza de las artes liberales, de las disciplinas escolares— más que los Padres o las Santas Escrituras que han de reservarse más bien a la teología. El intelectual del siglo XII es un profesional, con sus materiales que son los antiguos, con sus técnicas, la principal de las cuales es la imitación de los antiguos.

Pero los antiguos son utilizados para ir más lejos, así como los navíos italianos utilizan el mar para ir a las fuentes orientales de riqueza.

Ese es el sentido de las famosas palabras de Bernardo de Chartres que tanta resonancia tuvieron en la Edad Media.

"Somos enanos encaramados en los hombros de gigantes. De esta manera vemos más y más lejos que ellos, no porque nuestra vista sea más aguda o nuestra estatura más alta, sino porque ellos nos sostienen en el aire y nos elevan con toda su altura gigantesca."

El sentido del progreso de la cultura. . . eso es lo que expresa la célebre imagen. En suma: el sentido del progreso de la historia.

En la Alta Edad Media la historia se había detenido, la iglesia triunfante en Occidente había realizado la historia. Otón de Freysing al retomar la concepción agustiniana de las dos ciudades declara:

"A partir del momento en que no sólo todos los hombres, sino también hasta los emperadores, con alguna excepción, fueron católicos, me parece que escribí la historia no de dos ciudades sino, por así decirlo, de una sola ciudad, que yo llamo La Iglesia."

Se habla de la *voluntad de ignorar el tiempo* de los señores feudales... y con ello de los monjes integrados en las estructuras feudales. Guizot, que vio la victoria política de la burguesía, también habrá de creer que se llegó al fin de la historia. Los intelectuales del siglo XII, en ese escenario urbano que se va formando y en el que todo circula y cambia, vuelven a poner en marcha la máquina de la historia y definen la misión que cumplen ante todo en el tiempo: *Veritas, filia temporis*, dice también Bernardo de Chartres.

La contribución grecoárabe

Hija del tiempo, la verdad lo es también del espacio geográfico. Las ciudades son las plataformas giratorias de la circulación de los hombres, cargados de ideas así como de mercaderías, son los lugares del intercambio, los mercados y los puntos de reunión del comercio intelectual. En ese siglo XII en el que el Occidente sólo tiene materias primas para exportar —aunque ya se despierta una incipiente industria textil—, los productos raros, los objetos de precio llegan del Oriente, de Bizancio, de Damasco, de Bagdad, de Córdoba; junto con las especias, la seda, llegan los manuscritos que aportan al Occidente cristiano la cultura grecoárabe.

El medio árabe es en efecto ante todo un intermediario. Las obras de Aristóteles, Euclides, Ptolomeo, Hipócrates, Galeno fueron llevadas al Oriente por los cristianos heréticos —monofisitas y nestorianos— y los judíos perseguidos por Bizancio; esos hombres las legaron a las bibliotecas y las escuelas musulmanas que las acogieron ampliamente. Y ahora, en un periplo de regreso, llegan de nuevo a las orillas de la cristiandad occidental. Aquí es muy secundario el papel de la franja cristiana de los estados latinos de Oriente. El frente en que se encuentran el Occidente y el Islam es ante todo un frente militar, un frente de oposición armada, el frente de las cruzadas. Intercambio de ataques, no de ideas ni de libros. Raras son las obras que se filtran a través de estas fronteras de combates. Dos zonas principales de contacto reciben los manuscritos orientales: Italia y más aún España. En esas zonas, las instalaciones transitorias de los musulmanes en Sicilia y en Calabria o las oleadas de la *reconquista* cristiana en España no impidieron nunca los intercambios pacíficos.

Los buscadores cristianos de manuscritos griegos y árabes se despliegan hasta Palermo, donde los reyes normandos de Sicilia y luego Federico II en su cancillería trilingüe —griego, latín, árabe— animan la primera corte italiana renacentista, y llegan hasta Toledo reconquistada a los infieles en 1087, donde bajo la protección del arzobispo Raimundo (1125-1151) trabajan activamente los traductores cristianos.

Los traductores

Los traductores son los pioneros de este renacimiento. El Occidente —Abelardo lo deplora y exhorta a las religiosas del Paráclito a llenar esa laguna para superar así a los hombres en el dominio de la cultura— ya no comprende el griego. La lengua científica es el latín. Originales árabes, versiones árabes de textos griegos, originales griegos son, pues, traducidos por individuos aislados o más frecuentemente por equipos. Los cristianos de Occidente se hacen asesorar por cristianos españoles, que vivieron bajo la dominación musulmana (los mozárabes), por judíos y hasta por musulmanes. De esta manera se reunían todas las capacidades. Uno de esos equipos es célebre: es el que forma el ilustre abad de Cluny, Pedro el Venerable, para traducir el Alcorán. Habiendo viaja-

do a España para realizar una inspección de los monasterios cluniacenses nacidos a medida que avanzaba la *reconquista*, Pedro el Venerable es el primero que concibe la idea de combatir a los musulmanes, no en el terreno militar, sino en el terreno intelectual. Para refutar la doctrina de los musulmanes hay que conocerla; esta reflexión, que hoy nos parece de una evidente ingenuidad, es una audacia en aquella época de las cruzadas.

"*Ya sea que se dé al error mahometano el vergonzoso nombre de herejía, ya sea que se le dé el infame nombre de paganismo, hay que obrar contra él, es decir, escribir. Pero los latinos y sobre todo los modernos, habiendo perecido la cultura antigua, ya no conocen otra lengua que la de su país natal, para decirlo con las palabras de aquellos judíos que admiraban otrora a los apóstoles poliglotos. De manera que no pudieron ni reconocer la enormidad de este error ni cerrarle el camino. Mi corazón se inflamó y ardió con fuego en mi meditación. Me indigné al ver a los latinos ignorar la causa de semejante perdición y ver cómo su ignorancia los privaba del poder de resistir a ella; nadie respondía porque nadie sabía. Fui pues en busca de especialistas de la lengua árabe que permitió a ese mortal veneno infectar a más de la mitad del mundo. Los persuadí a fuerza de súplicas y de dinero que tradujeran del árabe al latín la historia y la doctrina de ese desdichado y hasta su misma ley que llaman Alcorán. Y para que la fidelidad de la traducción fuera completa y para que ningún error pudiera falsear la plenitud de nuestra comprensión, a los traductores cristianos agregué un sarraceno. Los nombres de los cristianos son: Roberto de Ketten, Hermann el Dálmata, Pedro de Toledo; el sarraceno se llamaba Mohammed. Este equipo, después de haber revisado a fondo las bibliotecas de ese pueblo bárbaro compuso un gran libro que se publicó para los lectores latinos. Este trabajo se hizo el año en que fui a España y en el que tuve una entrevista con el señor Alfonso, emperador victorioso de las Españas, es decir, en el año del Señor 1142.*"

Tomada como ejemplo, la empresa de Pedro el Venerable se sitúa en las márgenes del movimiento de traducción que nos ocupa. Los traductores cristianos de España no están interesados en el islamismo; les interesan los tratados científicos griegos y árabes. El abad de Cluny lo subraya al decir que para asegurarse los servicios de estos especialistas tuvo que

ofrecerles una generosa retribución. Hubo que pagarles mucho para que abandonaran momentáneamente su trabajo profesional.

¿Qué aporta al Occidente este primer tipo de investigadores, de intelectuales especializados que son los traductores del siglo XII? ¿Qué aportan un Santiago de Venecia, un Burgundio de Pisa, un Moisés de Bérgamo, un León Tusco que trabaja en Bizancio y en Italia del norte, un Aristipo de Palermo en Sicilia, un Adelardo de Bath, Platón de Tívoli, un Hermann el Dálmata, un Roberto de Ketten, un Hugo de Santalla, un Gondisalvi, un Gerardo de Cremona en España?

Ese tipo llena las lagunas que dejó la herencia latina en la cultura occidental, las lagunas de la filosofía y sobre todo de la ciencia. La inmensa contribución que aportan esos obreros de la cultura es la matemática con Euclides, la astronomía con Tolomeo, la medicina con Hipócrates y Galeno, la física, la lógica y la ética con Aristóteles. Y tal vez más que la materia lo que aportan es el método. La curiosidad, el razonamiento y toda la *Logica Nova* de Aristóteles, la lógica de las dos *Analíticas (priora y posteriora)*, la de los *Tópicos*, de los *Elenchi (Sophistici Elenchi)* que van a agregarse a la *Logica Vetus* —la Vieja Lógica— conocida a través de Boecio que vuelve a cobrar gran predicamento. Ese es el encuentro, el estímulo, la lección que el antiguo helenismo, al término de ese largo periplo por el Oriente y el Africa, comunica al Occidente.

Agreguemos también la contribución propiamente árabe. La aritmética con el álgebra de Al-Kharizmi; y luego en los primeros años del siglo XIII Leonardo de Pisa hace conocer los números llamados arábigos, que en realidad son hindúes, pero llegados desde la India por vía árabe. La medicina con Rhazi que los cristianos llaman Rhazés, y sobre todo con Ibn Sina o Avicena cuya enciclopedia médica o *Canon* iba a ser el libro de cabecera de los médicos occidentales. Astrónomos, botánicos, agrónomos y más aún alquimistas que transmiten a los latinos la febril busca del elixir. Por fin, la filosofía que, a partir de Aristóteles, construye vigorosas síntesis con Al Farabi y Avicena. Y con las obras llegan las palabras mismas cifra, cero, álgebra que los árabes ofrecen a los cristianos en el mismo momento en que les dan el vocabulario del comercio: aduana, bazar, fondouk o fondacco (almacén de tejidos), gabela, cheque, etc.

Así se explica que viajen a Italia y a España tantos hombres sedientos de conocimientos como aquel inglés, Daniel de Morley, que describe al obispo de Norwich su itinerario intelectual.

"La pasión del estudio me había hecho abandonar Inglaterra. Permanecí algún tiempo en París. Allí sólo vi a salvajes instalados con grave autoridad en sus asientos escolares teniendo frente a sí dos o tres escabeles cargados de enormes obras que reproducían las lecciones de Ulpiano en letras de oro; y con plumas de plomo en la mano pintaban gravemente en sus libros asteriscos y obeles[1]*. Su ignorancia los obligaba a mantenerse en una actitud de estatua, pero ellos pretendían mostrar su sabiduría con su mismo silencio. Apenas se resolvían a abrir la boca sólo les oía balbuceos de niños. Habiendo comprendido la situación, me puse a pensar en los medios de rehuir estos peligros y abrazar las 'artes' que esclarecen las Escrituras de una manera que no es saludándolas de paso ni evitándolas mediante atajos. Y como en nuestros días es en Toledo donde la enseñanza de los árabes, que consiste casi enteramente en las artes del cuadrivio*[2]*, se imparte a las multitudes me apresuré a llegarme hasta allí para oír las lecciones de los filósofos más sabios del mundo. Como unos amigos me llamaran e invitaran a regresar de España, vine a Inglaterra con una cantidad de preciosos libros. Me dicen que en estas regiones la enseñanza de las artes liberales era desconocida, que Aristóteles y Platón estaban relegados al más profundo olvido en provecho de Tito o de Seyo. Grande fue mi dolor y para no ser yo el único griego entre los romanos me puse en camino para encontrar un lugar donde enseñar a hacer florecer este género de estudios... Que nadie se escandalice si al tratar la creación del mundo invoco el testimonio, no de los padres de la Iglesia, sino de los filósofos paganos, pues, si bien estos últimos no figuran entre los fieles, algunas de sus palabras, desde el momento en que están llenas de verdad, deben ser incorporadas a nuestra enseñanza. A nosotros que nos vimos liberados místicamente del Egipto, el Señor nos ordenó que despojáramos a los egipcios de sus tesoros para enriquecer con ellos a los hebreos; despojémoslos, pues, de conformidad con el mandato del Señor y con*

[1] Signos transversales con que se marcaba los errores.

[2] Es decir las ciencias.

su ayuda despojemos a los filósofos paganos de su sabiduría y de su elocuencia, despojemos a esos infieles para enriquecernos con sus despojos en la fidelidad."

Daniel de Morley sólo vio de París el aspecto tradicional, decadente, superado. En el siglo XII hay otra cosa en París.

España e Italia sólo llevan a cabo un primer tratamiento de la materia grecoárabe; es el trabajo de traducción que permitirá asimilar las obras a los intelectuales del Occidente.

Los centros de incorporación de la contribución oriental en la cultura cristiana se sitúan en otras partes. Los lugares más importantes son Chartres, París y los más tradicionales Laón, Reims y Orleáns; ésta es la otra zona de intercambio y de elaboración donde se encuentran el mundo del norte con el mundo del Mediodía. Entre el Loira y el Rin, en la región en que se desarrollan el gran comercio y la banca, en las ferias de Champagne se elabora esa cultura que va a convertir a Francia en la primera heredera de Grecia y de Roma como lo había pronosticado Alcuino y como lo cantaba Chrétien de Troyes.

París, ¿Babilonia o Jerusalén?

De todos esos centros, París, favorecida por el creciente prestigio de la dinastía de los Capetos, es el más brillante. Profesores y estudiantes se reúnen en la Cité y en su escuela catedral o bien, cada vez más numerosos, en la orilla izquierda donde gozan de mayor independencia. Alrededor de San Julián el Pobre, entre la calle de la Boucherie y la calle de Garlande, y más al este alrededor de la escuela de los canónigos de Saint-Victor; al sur escalando la Montaña que corona, con su otra gran escuela, el monasterio de Santa Genoveva. Junto con profesores regulares del capítulo de Nuestra Señora y junto con canónigos de Saint-Victor y de Santa Genoveva, unos maestros más independientes, los profesores *agregados* que recibieron del obispo la *licentia docendi*, el permiso de enseñar, atraen alumnos y estudiantes en número cada vez mayor a sus casas particulares o a los claustros de Saint-Victor o de Santa Genoveva que le son accesibles. París debe su renombre ante todo al brillo de la enseñanza teológica que se sitúa en la cúspide de las disciplinas escolares, pero poco después a esa otra rama de la filosofía que, utilizando en su plenitud la contribución aristotélica y recurriendo al razonamiento, hace triunfar los trámites racionales del espíritu: la dialéctica.

De manera que París, tanto en la realidad como simbólicamente, es para unos la ciudad faro, la fuente de todo goce intelectual, y para otros, el antro del diablo en el que se mezclan la perversidad de los espíritus entregados a la depravación filosófica y las torpezas de una vida licenciosa de juego, vino, mujeres. La gran ciudad es el lugar de perdición, París es la Babilonia moderna. San Bernardo clama a los maestros y a los estudiantes de París:

"Huid del centro de Babilonia, huid y salvad vuestras almas. Id juntos a esas ciudades de refugio donde podréis arrepentiros del pasado, vivir en la gracia durante el presente y esperar con confianza el porvenir (es decir, en los monasterios). Encontrarás mucho más en los bosques que en los libros. Los bosques y las piedras te enseñarán más que cualquier maestro."

Y otro cisterciense, Pedro de Selles, exclama:

"¡Oh París, cómo sabes hechizar y engañar a las almas! En ti las redes de los vicios, las trampas de los males, las flechas del infierno pierden a los corazones inocentes... Bendita escuela en cambio aquella escuela en la que es Cristo quien enseña a nuestros corazones la palabra de su sabiduría, en la que sin trabajo ni cursos nos enseña el método de la vida eterna. Allí no se compran libros, no se pagan profesores de escritura; allí no hay ningún embrollo de las disputas ni ninguna urdimbre de sofismas; la solución de todos los problemas es allí simple y se aprenden las razones de todo."

De esa manera el partido de la santa ignorancia opone la escuela de la soledad a la escuela del ruido, la escuela del claustro a la escuela de la ciudad, la escuela de Cristo a la escuela de Aristóteles y de Hipócrates.

La oposición fundamental entre los nuevos clérigos de las ciudades y los medios monásticos, cuya renovación en el siglo XII vuelve a encontrar (más allá de la evolución del movimiento benedictino occidental) las tendencias extremas del monaquismo primitivo, estalla en esta exclamación del cisterciense Guillermo de Saint-Thierry, amigo íntimo de san Bernardo:

"¡Ah los hermanos del Mont-Dieu! Ellos aportan a las tinieblas del Occidente la luz del Oriente y a la frialdad de la Ga-

lia el fervor religioso del antiguo Egipto, esto es, la vida solitaria, espejo del género de vida del cielo."

Así, en virtud de una curiosa paradoja, en el momento en que los intelectuales urbanos absorben en la cultura grecoárabe el fermento del espíritu y de los métodos de pensamiento que habrán de caracterizar al Occidente y asegurar su fuerza intelectual (la claridad del razonamiento, la preocupación por la exactitud científica, la fe y la inteligencia, apoyadas la una en la otra), el espiritualismo monástico reclama, en el seno mismo del Occidente, el retorno al misticismo del Oriente. Este es un momento capital: los intelectuales de las ciudades van a apartar al Occidente de los espejismos de otra Asia y de otra Africa, los espejismos del bosque y del desierto místicos.

Pero el mismo movimiento de retiro de los monjes despeja el camino para el desarrollo de las escuelas nuevas. El concilio de Reims de 1131 prohíbe a los monjes el ejercicio de la medicina fuera de los conventos: Hipócrates tiene el campo libre.

Los clérigos parisienses no escucharon la exhortación de san Bernardo. En 1164 Juan de Salisbury escribe a Thomas de Becket:

"Me he dado una vuelta por París. Cuando vi la abundancia de víveres, la alegría de las gentes, la consideración de que gozan los clérigos, la majestad y la gloria de toda la Iglesia, las diversas actividades de los filósofos, me pareció ver, lleno de admiración, la escala de Jacob cuyo extremo superior llegaba al cielo y que era recorrida por ángeles que subían y bajaban por ella. Entusiasmado por esta feliz peregrinación tuve que confesarme: el Señor está aquí y yo no lo sabía; entonces recordé aquellas palabras del poeta: Feliz exilio el de aquél que tiene por morada este lugar."

Y el abad Felipe de Harvengt, consciente del enriquecimiento que aporta la enseñanza urbana, escribe a un joven discípulo:

"Empujado por el amor a la ciencia has venido a París y has encontrado a esa Jerusalén que tantos desean. Esa es la morada de David... del sabio Salomón. Hay una concurrencia tal, una muchedumbre tal de clérigos que éstos están a punto de

sobrepasar a la numerosa población de los laicos. ¡Feliz ciudad en la que los santos libros se leen con tanto celo, en la que sus complicados misterios son resueltos gracias a los dones del Espíritu Santo, en la que hay tantos profesores eminentes, en la que hay una ciencia teológica tal que bien se podría llamar a París la ciudad de las bellas letras!"

Los goliardos

En este concierto de alabanzas a París se distingue una voz con singular vigor, la de un extraño grupo de intelectuales: los goliardos. Para ellos, París es el paraíso en la tierra, la rosa del mundo, el bálsamo del universo.

Paradisius mundi Parisius, mundi rosa, balsamum orbis.

¿Quiénes son esos goliardos? Todo se combina para ocultarnos su figura. El anonimato que los cubre en su mayor parte, las leyendas que ellos complacientemente hicieron correr sobre sí mismos, las leyendas —entre las cuales hay mucha calumnia y maledicencia— que propagaron sus enemigos, aquellas leyendas forjadas por eruditos e historiadores modernos, desorientados por falsas apariencias, enceguecidos por los prejuicios.

Algunos estudiosos recogen las condenaciones de los concilios y de los sínodos y también de ciertos autores eclesiásticos de los siglos XII y XIII. Aquellos intelectuales goliardos o errantes son llamados vagabundos, bribones, juglares, bufones. Se dice que son bohemios, falsos estudiantes, mirados a veces con ojos enternecidos —la juventud ha de desahogarse—, a veces con temor y desprecio, pues son turbadores del orden, y por lo tanto gente peligrosa. Otros, en cambio, ven en los goliardos una especie de *intelligentzia* urbana, un medio revolucionario que encarna todas las formas de oposición declarada al feudalismo. ¿Dónde está la verdad?

Ignoramos el origen del término mismo de goliardos y una vez apartadas las etimologías fantasiosas que lo hacen derivar de Goliat, encarnación del diablo, enemigo de Dios, o de *gula* para hacer a sus discípulos unos glotones o comilones, y una vez reconocida la imposibilidad de identificar a un Golias histórico fundador de una orden de la cual los goliardos serían sus miembros, nos quedan sólo algunos detalles biográficos de algunos goliardos, colecciones de poemas con su nombre —individual o colectivo, *carmina burana*— y los textos contemporáneos que los condenan o denigran.

No hay duda de que los goliardos constituyeron un tipo contra el cual se enderezaba con complacencia la crítica de la sociedad establecida. De origen urbano, campesino o hasta noble, los goliardos son ante todo vagabundos, representantes típicos de una época en que la expansión demográfica, el desarrollo del comercio y la construcción de las ciudades rompen las estructuras feudales, arrojan a los caminos y reúnen en sus cruces, que son las ciudades, a marginados, a audaces, a desdichados. Los goliardos son el producto de esa movilidad social característica del siglo XII. El primer escándalo para los espíritus tradicionales es el hecho de que esas gentes escapan a las estructuras establecidas. La Alta Edad Media se había esforzado para hacer que cada cual ocupara su lugar, desempeñara su tarea, permaneciera en su orden, en su estado. Los goliardos son evadidos. Evadidos sin recursos forman en las escuelas urbanas esas bandas de estudiantes pobres que viven de varios expedientes, hacen las veces de domésticos de sus condiscípulos ricos y viven de la mendicidad, pues, como dice Evrard el Alemán: "Si París es un paraíso para los ricos, para los pobres es una ciénaga ávida de presas", y lamenta la *Parisiana fames*, el hambre de los estudiantes parisienses pobres.

Para ganarse la vida a veces esos estudiantes se convierten en juglares o bufones; de ahí sin duda el nombre que se les da a menudo. Pero pensemos que también el término *joculator*, *juglar*, es en aquella época el epíteto con que se designa a todos aquellos que se consideran peligrosos, aquellos a quienes se quiere separar de la sociedad. Un *joculator* es, pues, un indeseable, un rebelde...

Esos estudiantes pobres que no tienen domicilio fijo, que no gozan de ninguna prebenda ni beneficio se lanzan a la aventura intelectual, siguen al maestro que les gusta y van de ciudad en ciudad para difundir sus enseñanzas. Forman el cuerpo de esos estudiantes vagabundos tan característicos también de ese siglo XII. Contribuyen a darle su porte aventurero, espontáneo y vivo, audaz. Pero esos estudiantes no forman una clase. De diverso origen, tienen ambiciones diferentes. Evidentemente se decidieron por el estudio antes que por la guerra. Pero sus hermanos sin duda fueron a engrosar los ejércitos, las tropas de las cruzadas, merodean a lo largo de las rutas de Europa y Asia y llegan hasta Constantinopla para saquearla. Si todos ellos

critican a la sociedad, algunos, tal vez muchos, sueñan con convertirse en aquellos que critican. Si Hugo de Orleáns, llamado el Primado, que enseñó con éxito en Orleáns y en París y tenía fama de ser hombre chistoso de aspecto serio (personaje del que salió el Primasso del *Decamerón*) parece haber llevado siempre una vida de pobreza y haber conservado siempre un espíritu alerta, el archipoeta de Colonia vivió a expensas de Reginaldo de Dassel, prelado alemán que fue canciller de Federico Barbarroja, a quien cubrió de halagos. Serlon de Wilton se unió al partido de la reina Matilde de Inglaterra y arrepentido ingresó en la orden del Cister. Gautier de Lille vivió en la corte de Enrique II Plantagenet, luego en la de un arzobispo de Reims y murió siendo canónigo. Sueñan con un mecenas generoso, con una suculenta prebenda, con una vida holgada y feliz. Parece que quieren convertirse en los nuevos beneficiarios del orden social en lugar de querer cambiarlo.

Sin embargo los temas de sus poesías fustigan ásperamente a esa sociedad. Es difícil negar a muchos el carácter revolucionario que se ha discernido en ellos. El juego, el vino, el amor es principalmente la trilogía a la que cantan, actitud que despertó la indignación de las almas piadosas de su tiempo, pero que inclinó más bien hacia la indulgencia a los historiadores modernos.

Yo soy cosa ligera,
Cual la hoja que arrastra indiferente el huracán.

Como el esquife que boga sin piloto,
Como un pájaro errante por los caminos del aire,
No estoy fijado ni por el ancla ni por las cuerdas.

La belleza de las muchachas hirió mi pecho.
Aquellas a las que no puedo tocar, las poseo con toda mi alma.
En segundo lugar se me reprocha el juego,
pero tan pronto como el juego me deja desnudo y el cuerpo frío mi espíritu se enciende.
Es entonces cuando mi musa compone mis mejores canciones.
En tercer lugar hablemos de la taberna.

Quiero morir en la taberna,
Donde los vinos estén cerca de la boca del moribundo;
Luego los coros de los ángeles bajarán cantando:
"Que Dios sea clemente con este buen bebedor".

Esto parece anodino y no hace sino anunciar a un Villon con alguna diferencia de genio. Pero tengamos cuidado, pues el poema presenta rasgos más penetrantes:

Más ávido de voluptuosisdades que de la salvación eterna,
Con el alma muerta, sólo me importa la carne.

¡Qué difícil es domeñar la naturaleza!
¡Y permanecer puro de espíritu ante la vista de una bella!
Los jóvenes no pueden obedecer una ley tan dura
y no hacer caso de la disposición de su cuerpo.

¿Resulta temerario reconocer aquí, en este inmoralismo provocativo, en este elogio del erotismo —que en los goliardos llega frecuentemente a la obscenidad— el esbozo de una moral natural, la negación de las enseñanzas de la Iglesia y de la moral tradicional? ¿No pertenece el goliardo a la gran familia de los libertinos que, más allá de la libertad de las costumbres y la libertad del lenguaje, apunta a la libertad del espíritu?

En la imagen de la rueda de la fortuna, tema que se repite una y otra vez en la poesía de los clérigos errantes, hay algo más que un tema poético y sin duda más de lo que vieron en él sus contemporáneos que representaban esa rueda sin malicia y sin segundas intenciones en las catedrales. Sin embargo, la rueda de la fortuna que gira en un eterno retorno y el azar ciego que lo trastorna todo, ¿no son temas revolucionarios en su esencia? Niegan el progreso, niegan un sentido a la historia. Pueden referirse a un trastorno de la sociedad, pero en la medida misma en que implican que uno se desinterese del futuro. De ahí precisamente el gusto que los goliardos manifiestan por estos temas —de rebelión, sino de revolución— que cantaron en sus poesías y representaron en sus miniaturas.

La crítica a la sociedad

Es significativo el hecho de que la poesía goliardesca fustigue —mucho antes de que esta actitud llegue a ser un lugar común de la literatura burguesa— a todos los representantes del orden de la Alta Edad Media: el eclesiástico, el noble y hasta el campesino.

En la Iglesia, los goliardos toman como blancos favoritos a los que socialmente, políticamente, ideológicamente están más vinculados con las estructuras de la sociedad: el papa, el obispo, el monje.

La inspiración antipontificia y antirromana de los goliardos se mezcla, sin confundirse con ellas, con otras dos corrientes: la corriente de los gibelinos, que ataca sobre todo las pretensiones temporales del papado y sostiene el partido del imperio frente al del sacerdocio, y la corriente moralizadora, que reprocha al pontífice y a la corte romana los acomodos con el siglo, el lujo, el gusto por el dinero. Ciertamente hubo goliardos en el partido imperial —como el archipoeta de Colonia— y la poesía goliardesca está frecuentemente en el origen de las sátiras antipontificias, aun cuando éstas se contenten con retomar un tema ya tradicional y a menudo desprovisto de su aspereza. Pero, por el tono y el espíritu, los goliardos se distinguen muy claramente de los gibelinos. En el pontífice romano y en su corte atacan al jefe y a los garantes de un orden social, político e ideológico, es más aún, de todo un orden social jerarquizado, pues, más que revolucionarios, los goliardos son anarquistas. Desde el momento en que el papado, a partir de la reforma gregoriana trata de desembarazarse de las estructuras feudales y se apoya en el nuevo poder del dinero junto con el antiguo poder de la tierra, los goliardos denuncian esta nueva orientación sin dejar por eso de atacar la tradición antigua.

Gregorio VI había declarado: "El Señor no dijo mi nombre es la Costumbre". Los goliardos acusan a los sucesores de ese papa de hacer decir al Señor: "Mi nombre es Dinero":

COMIENZO DEL SANTO EVANGELIO SEGUN EL MARCO DE PLATA. En aquel tiempo el papa dijo a los romanos: "Cuando el hijo del hombre venga a la sede de nuestra majestad, decidle primero: 'Amigo, ¿por qué has venido?' y si él sigue golpeando a la puerta sin daros nada, que sea rechazado a las tinieblas exteriores". Llegó un pobre clérigo a la corte del señor papa y suplicante dijo: 'Tened piedad de mí, ujieres del papa, porque la mano de la pobreza me ha tocado. Soy pobre e indigente, por eso os ruego que me ayudéis en mi aflicción y en mi miseria' Los que lo oyeron hablar así se indigna-

ron y dijeron: 'Amigo, que tu pobreza sea contigo para tu perdición; vete, Satanás, tú no sabes lo que puede el dinero. Amén, Amén. Te lo digo: no entrarás en la alegría de tu señor si antes no das tu último escudo'. Y el pobre se marchó, vendió su manto, su túnica y todo cuanto tenía, y dio el dinero a los cardenales, a los ujieres y a los camareros. Pero estos dijeron: '¿Y qué es esto para tanta gente?' Y lo pusieron en la puerta. Expulsado el hombre lloró amargamente sin encontrar consuelo.

Después llegó a la corte un clérigo rico, grueso y bien rollizo que según se estableció había cometido un homicidio durante una sedición. El hombre dio dinero primero al ujier, luego al camarero y en tercer lugar a los cardenales. Estos últimos deliberaron entre sí para obtener más.

El señor papa, habiéndose enterado de que los cardenales y funcionarios habían recibido numerosos regalos del clérigo, cayó muy gravemente enfermo. Pero el clérigo rico fue y le envió un electuario de oro y de plata y el papa se curó inmediatamente. Entonces el señor papa convocó a sus funcionarios y les dijo: 'Hermanos, cuidad que nadie os seduzca con vanas palabras. Yo os doy el ejemplo. De la manera que yo recojo, recoged también vosotros'." [1]

Comprometido con la nobleza, el clero se compromete ahora con los mercaderes. La Igleisa, que ha dado alaridos con los señores feudales, ahora ladra con los mercaderes. Los goliardos, intérpretes de ese grupo de intelectuales que trata de promover en el marco urbano una cultura laica, estigmatizan esa evolución:

El orden del clero
Cae en el desprecio del laico;
la esposa de Cristo se hace venal,
de dama se convierte en mujer pública.
(Sposa Christi fit mercalis, generosa generalis.)

En la Alta Edad Media el débil papel que desempeñaba el dinero limitaba la simonía. La creciente importancia del dinero determina que la simonía se generalice.

El bestiario satírico de los goliardos, con el espíritu de lo grotesco románico, hace que se desarrolle un fresco de eclesiásticos metamorfoseados en animales, hace surgir en el frente de la sociedad un mundo de gárgolas clericales. El papa león lo devora todo, el obispo buey, pastor glotón, se come el pasto antes que sus ovejas; su arcediano es un lince que descubre la presa, su deán es un perro de caza que con la ayuda de los oficiales, cazadores del obispo, tiende las redes y cobra las piezas. Esa es "la regla del juego" en la literatura goliardesca.

[1] Según la traducción de O. Dobiache-Rojdesvensky.

Si en general es perdonado el cura, considerado víctima del sistema jerárquico y compañero en la miseria y en la explotación, los goliardos atacan violentamente al monje. En esos ataques ya no hay nada de aquellas bromas tradicionales sobre sus malas costumbres: glotonería, pereza, libertinaje. Allí se percibe el espíritu secular próximo al espíritu laico, que denuncia en los monjes a competidores que arrebatan a los pobres curas, penitentes fieles, las prebendas. En el siglo siguiente se comprobará que esta queella alcanza un estado agudo en las universidades. Y aquí hay algo más aún: el repudio de toda una parte del cristianismo, esa parte que quiere apartarse del siglo, esa parte que rechaza la tierra, que abraza la soledad, el ascetismo, la pobreza, la continencia y hasta la ignorancia, considerada como renuncia a los bienes del espíritu. Hay dos tipos de vida que se enfrentan en una confrontación extrema: la vida activa y la vida contemplativa, el paraíso en la tierra frente a la salvación apasionadamente buscada fuera del mundo; esta diferencia es lo que hay en el fondo del antagonismo entre el monje y el goliardo y lo que hace de este último un precursor del humanista del Renacimiento. El poeta del *Deus pater, adiuva*, que aparta a un joven clérigo de la vida monástica, anuncia los ataques de un Valla contra la *gens cucullata*, la gente de cogulla.

Hombre de ciudad, el goliardo manifiesta también su desprecio por el mundo rural y detesta al grosero campesino que lo encarna y a quien el goliardo infama en la célebre *Declinación del patán*

N. ese villano
G. de ese rústico
D. para ese tferfero [2]
A. a ese ladrón
V. ¡Oh, bandido!
A. Por ese saqueador
N. esos malditos
G. de esos miserables

[2] Para ese diablo *(Teufel)*.

D. para esos mentirosos
A. a esos golfos
V. ¡Oh, detestables!
A. por esos infieles.

El noble, por fin, es su tercer blanco. El goliardo le niega su privilegio de nacimiento.

El noble es aquel a quien la virtud ennobleció;
El degenerado es aquel a quien ninguna virtud enriqueció.

Al antiguo, el goliardo opone un nuevo orden fundado en el mérito:

La nobleza del hombre es el espíritu, imagen de la divinidad,
La nobleza del hombre es el ilustre linaje de las virtudes,
La nobleza del hombre es el dominio de sí mismo,
La nobleza del hombre es la promoción de los humildes,
La nobleza del hombre son los derechos que tiene por naturaleza,
La nobleza del hombre es temer sólo las torpezas.

En el noble, el goliardo detesta también al militar, al soldado. Para el intelectual urbano los combates del espíritu, las justas de la dialéctica han reemplazado en dignidad los hechos de armas y las hazañas guerreras. El archipoeta de Colonia manifestó su repulsión por el oficio de las armas *(me terruit labor militaris)*, lo mismo que Abelardo, que fue uno de los mayores poetas goliardescos en obras que se recitaban y cantaban en la Montaña Santa Genoveva (así como hoy se tararean las canciones que están de moda) y que desgraciadamente se han perdido.

Tal vez en un dominio de singular interés para el sociólogo se haya expresado del modo más claro el antagonismo del soldado y noble, por un lado, y del intelectual de nuevo estilo, por otro: el dominio de las relaciones entre los sexos. En el fondo del famoso debate entre el hombre de pluma y el caballero que inspiró tantos poemas, está la rivalidad de los dos grupos sociales en relación con la mujer. Los goliardos creen que no pueden expresar de mejor manera su superioridad sobre los señores feudales que jactándose del favor que gozan con las mujeres. Ellas nos prefieren, dicen, el clérigo hace el amor mejor que el caballero. En esta afirmación el sociólogo debe ver la expresión cabal de una lucha de grupos sociales.

En la *Chanson de Phyllis et de Flore*, una de las cuales ama a un clérigo y la otra a un caballero *(miles)*, la experiencia hace que las heroínas lleguen a una conclusión en unas palabras que imitan las cortes de amor cortesano:

"Según la ciencia,
Según las usanzas,
En amor el clérigo se revela
Más apto que el caballero".

A pesar de la importancia que tienen, los goliardos quedaron relegados en las márgenes del movimiento intelectual. Sin duda ellos lanzaron temas de un futuro, temas que por lo demás se endulzarán en el curso de su larga fortuna; los goliardos representaron de la manera más viva un tipo ávido de liberarse; legaron a los siglos siguientes muchas de las ideas de moral natural, de libertinaje de las costumbres o del espíritu, de crítica a la sociedad religiosa, ideas que se volverán a encontrar en universitarios, en la poesía de Rutebeuf, en el *Roman de la Rose* de Juan de Meung, en algunas de las proposiciones condenadas en París en 1277. Pero en el siglo XIII los goliardos desaparecieron. Las persecuciones y las condenaciones los alcanzaron, sus propias tendencias a una crítica puramente destructiva no les permitieron encontrar un lugar propio en el espacio universitario, del que desertaron a veces para aprovechar ocasiones de vida fácil o para abandonarse a una vida errante; la fijación del movimiento intelectual en centros organizados, es decir, las universidades, terminó por hacer desaparecer a esta clase de vagabundos.

Abelardo

Si Pedro Abelardo, gloria del medio parisiense, fue goliardo, significó y aportó mucho más que los goliardos. Es la primera gran figura de intelectual moderno —dentro de los límites de la modernidad del siglo XII—, Abelardo es el primer *profesor*.

Al principio su carrera es asombrosa, a medida del hombre. Ese bretón de los alrededores de Nantes, nacido en el Pallet en 1079, pertenece a la pequeña nobleza cuya vida se hace difícil en los comienzos de la economía monetaria. Abelardo abandona con alegría el oficio de las armas a sus hermanos y se entrega al estudio.

Si Abelardo renuncia a las armas del guerrero lo hace para entablar otros combates. Siempre batallador, habrá de ser según las palabras de Paul Vignaux, "el caballero de la dialéctica". Siempre inquieto, se encuentra en todas aquellas partes en que haya que librar un combate. Suscitador de ideas, promueve discusiones apasionadas.

Esa cruzada intelectual lo conduce fatalmente a París. Allí revela otro rasgo de su carácter. La necesidad de demoler los ídolos. La confianza en sí mismo que confiesa —*de me presumens*, dice de buen grado, no significa "presumiendo demasiado de mí", sino que significa "teniendo conciencia de mi valor"— lo hace atacar al más ilustre de los maestros parisienses, Guillermo de Champeaux. Lo provoca, lo obliga a atrincherarse en sus defensas, conquista a los oyentes, pero Guillermo lo obliga a marcharse. Sin embargo es demasiado tarde para ahogar a ese joven talento. Ya se ha convertido en un maestro; para oírlo lo siguen a Melun, luego a Corbeil, donde hace escuela. Súbitamente el cuerpo desfallece en ese hombre que sólo vive para la inteligencia; enfermo, debe retirarse durante algunos años a Bretaña.

Una vez restablecido va nuevamente al encuentro de su viejo enemigo, Guillermo de Champeaux, que se encuentra en París. Nuevas justas; Guillermo, vencido, modifica su doctrina teniendo en cuenta las críticas de su joven opositor. Este, lejos de darse por satisfecho, redobla sus ataques y llega tan lejos que debe retirarse de nuevo a Melun. Pero la victoria de Guillermo es una derrota. Todos sus alumnos lo abandonan. El viejo maestro, vencido, renuncia a la enseñanza. Abelardo retorna triunfador y se establece en el lugar mismo en que su viejo adversario se había retirado: la Montaña Santa Genoveva. La suerte está echada. La cultura parisiense tendrá para siempre como centro, no la isla de la Cité, sino la Montaña, la orilla izquierda; esta vez un hombre determinó el destino de un barrio.

Abelardo sufre por no tener ya un adversario de su estatura. Es un lógico y se irrita al ver que los teólogos son colocados por encima de todos. Hace un juramento: también él será teólogo. Vuelve a la condición de estudiante y se precipita a Laón para escuchar las lecciones del teólogo más ilustre de la época, Anselmo. La gloria de Anselmo no resiste mucho tiempo ante la pasión inconoclasta del ardiente antitradicionalista.

"Me acerqué pues a ese anciano que debía su reputación más a sus muchos años que a su talento o a su cultura. Todos los que lo abordaban en busca de su opinión sobre un asunto en que se sentían inseguros se marchaban más inseguros aún. Si uno se limitaba a escucharlo parecía admirable, pero si se lo interrogaba era una nulidad. En cuanto a las palabras era admirable, en cuanto a la inteligencia digno de desprecio y, en cuanto a la razón, fatuo. Su llama llenaba de humo toda la casa en lugar de iluminarla. Desde lejos su árbol de copioso follaje atraía las miradas, pero cuando se lo miraba de más cerca y con más cuidado, advertía uno que ese árbol no tenía frutos. Cuando me acerqué para recoger su fruto, comprobé que el árbol se parecía a la higuera maldita por el Señor o a ese viejo roble con el que Lucano compara a Pompeyo.

Se mantiene enhiesto a la sombra de un gran nombre
Cual un soberbio roble en medio de los campos.

Sabiendo a qué atenerme, no perdí más tiempo en su escuela."

Allí le lanzan el desafío de hacer como Anselmo. Abelardo recoge el guante. Se le hace notar que si conoce a fondo la filosofía, ignora la teología. El replica que el mismo método puede ser útil también aquí. Se invoca su inexperiencia. "*Respondí que no tenía la costumbre de recurrir a la tradición, sino que recurría a mi propio espíritu*". Entonces improvisa un comentario sobre las profecías de Ezequiel que entusiasma a todos sus oyentes, los cuales se arrebatan unos a otros las anotaciones de esa conferencia para copiarlas.

Un público enorme lo obliga a continuar su comentario. Abelardo regresa a París para proseguirlo.

Eloísa

Ha alcanzado la gloria... que en 1118 queda brutalmente interrumpida por la aventura con Eloísa. Conocemos sus detalles por esa extraordinaria autobiografía que es la *Historia Calamitatun —La historia de mis desdichas—*, una anticipación de las *Confessions*.

Todo comienza como en las *Relaciones peligrosas*. Abelardo no es un libertino. Pero el demonio del sur asalta a ese intelectual que a los 39 años del amor sólo conoció los libros de Ovidio y las canciones que él mismo compuso... por espíri-

tu goliardesco, no por experiencia. Abelardo se encuentra en la cumbre de la gloria y del orgullo y él mismo lo confiesa: "Creía que en el mundo era yo el único filósofo..." Eloísa es una conquista que habrá de agregarse a las conquistas de la inteligencia. Es un asunto de cabeza como un asunto de carne. Se entera de la existencia de la sobrina de un colega, el canónigo Fulbert; la joven tiene 17 años, es bonita y tan cultivada que su ciencia es ya célebre en toda Francia. Esa es la mujer que le hace falta. No toleraría a una tonta y a Abelardo le gusta que la joven esté tan bien hecha. Cuestión de gusto y de prestigio. Fríamente Abelardo elabora un plan que le sale a la medida de sus deseos. El canónigo le confía a la joven Eloísa como alumna halagado de poder darle semejante maestro. Cuando se habla de la retribución, Abelardo hace aceptar fácilmente al económico Fulbert un pago en especie: el alojamiento y la comida. El diablo acecha. Entre el maestro y la alumna estalla un violento amor a primera vista: comercio intelectual primero y muy pronto también comercio carnal. Abelardo abandona su actividad docente, sus trabajos, con el diablo en el cuerpo. La aventura dura, se hace cada vez más profunda. Ha nacido un amor que ya no acabará nunca, un amor que resistirá los disgustos y luego el drama.

Primer disgusto: los sorprenden. Abelardo debe abandonar la casa del anfitrión engañado. Los amantes se encuentran en otra parte. Sus relaciones, de furtivas, pronto pasan a ser conocidas. Ambos se aman más allá del escándalo.

Segundo disgusto: Eloísa queda embarazada. Abelardo aprovecha una ausencia de Fulbert para hacer huir a su amante disfrazada de religiosa que va a refugiarse a la casa de la hermana de Abelardo en Bretaña. Eloísa da a luz un hijo al que bautizan como Astrolabio... por el peligro que entraña ser el hijo de una pareja de intelectuales...

Tercer disgusto: el problema del matrimonio. Abelardo, con la muerte en el alma, ofrece a Fulbert reparar su falta casándose con Eloísa. En su admirable estudio sobre la célebre pareja, Etienne Gilson mostró que la repugnancia que siente Abelardo a casarse no se debe a su condición de clérigo. Como simple tonsurado puede canónicamente tomar mujer. Pero teme que una vez casado su carrera de profesor se vea trabada y teme convertirse en el hazmerreír del mundo escolar.

La mujer y el matrimonio en el siglo XII

En el siglo XII hay, en efecto, una fuerte corriente antimatrimonial. En el mismo momento en que la mujer se libera, en que ya no es considerada una propiedad del hombre o una máquina de hacer hijos, en que ya nadie se pregunta si la mujer tiene un alma —es el siglo del auge mariano en el Occidente— el matrimonio es objeto de descrédito tanto en los medios nobles (el amor cortesano, carnal o espiritual, sólo existe fuera del matrimonio y se encarna en figuras como Tristán e Iseo, Lanzarote y Genoveva) como en los medios escolares, en los que se elabora toda una teoría del amor natural que se encontrará expuesta en el siglo siguiente en el *Roman de la Rose* de Juan de Meung.

La mujer está, pues presente, y la aparición de Eloísa junto a Abelardo, apoyada por el movimiento de los goliardos que reivindican para los clérigos, incluso para los sacerdotes, los goces de la carne, manifiesta rotundamente un aspecto del nuevo rostro del intelectual del siglo XII. Su humanismo exige que sea plenamente un hombre. El intelectual rechaza todo aquello que podría manifestarse como una disminución de sí mismo. Tiene necesidad de la mujer a su lado para realizarse. Los goliardos con la libertad de su vocabulario lo subrayan y aducen citas de los dos Testamentos en su apoyo; afirman que el hombre y la mujer están dotados de órganos cuyo uso no deben desdeñar. Desembaracémonos del recuerdo de tantas bromas crasas y dudosas y pensemos en ese clima, en esa psicología, para captar mejor las dimensiones del drama que habrá de estallar, para comprender mejor los sentimientos de Abelardo.

Eloísa expresa primero los suyos. En una carta sorprendente exhorta a Abelardo a renunciar a la idea del matrimonio. Evoca la imagen del hogar de intelectuales pobres que formarían y le dice:

"No podrías ocuparte con igual cuidado de una esposa y de la filosofía. ¿Cómo conciliar los cursos escolares y las sirvientas, las bibliotecas y las cunas, los libros y las ruecas, las plumas y los husos? Quien debe absorberse en meditaciones teológicas o filosóficas ¿puede soportar los gritos de los bebés, las canciones de cuna de las nodrizas, el ajetreo de una domesticidad masculina y femenina? ¿Cómo tolerar las suciedades que hacen constantemente los niños pequeños? Pueden hacerlo

los ricos que tienen un palacio o una casa suficientemente grande para poder aislarse, cuya opulencia no siente los gastos, que no están diariamente crucificados por las preocupaciones materiales. Pero ésa no es la condición de los intelectuales (filósofos), y quienes deben preocuparse por el dinero y las cuestiones materiales no pueden entregarse a su ocupación de teólogos o de filosofos."

Por lo demás, hay autoridades que apoyan esta posición y condenan el casamiento del sabio. Se puede citar a Teofrasto o más bien a san Jerónimo que retoma los argumentos de aquél en el *Adversus Jovinianum*, que estuvo tan en boga en el siglo XII. Y junto con el padre de la Iglesia se puede citar también a un antiguo, Cicerón, quien, después de haber repudiado a Terencia rechazó a la hermana de su amigo Hircio.

Sin embargo, Abelardo no acepta el sacrificio de Eloísa, está decidido a casarse, sólo que el matrimonio se realizará en secreto. Se hace sabedor a Fulbert, a quien se quiere aplacar, de esta decisión y Fulbert hasta asiste a la bendición nupcial.

Pero las intenciones de los diferentes actores del drama no son las mismas. Abelardo, con la conciencia tranquila, quiere reanudar su trabajo mientras Eloísa permanece en la sombra. Pero Fulberg desea proclamar ese matrimonio, publicar la satisfacción que obtuvo, mancillar sin duda la reputación de Abelardo a quien en el fondo no ha perdonado.

Abelardo, molesto, imagina una estratagema. Hace que Eloísa se retire al convento de Argenteuil donde toma el hábito de novicia. Eso pondrá fin a las habladurías. Eloísa, que no tiene más voluntad que la de Abelardo, aguardará con ese disfraz a que los rumores se acallen. Pero no contaban con Fulbert, que se cree burlado. Imagina que Abelardo se desembarazó de Eloísa al hacerla entrar en las órdenes y que el matrimonio quedó roto. Por la noche se realiza la expedición punitiva a la casa de Abelardo, sobreviene la mutilación y al día siguiente por la mañana, la aglomeración de gente ante la puerta, el escándalo.

Abelardo va a esconder su vergüenza en la abadía de Saint-Denis. Por lo que dijimos antes, bien se comprende la medida de su desesperación. ¿Puede ser todavía un hombre un eunuco?

Abandonamos aquí a Eloísa que ya no tiene que ver con nuestra indagación. Todo el mundo conoce el admirable comercio de las almas que mantendrán hasta la muerte, de un claustro a otro claustro, los dos amantes.

Nuevos combates

La pasión intelectual cura a Abelardo. Una vez vendadas sus heridas, recupera todo su espíritu combativo. Los monjes ignorantes y groseros le fastidian. El, como es orgulloso, molesta a los monjes cuya soledad se ve por añadidura turbada por los numerosos discípulos que van a suplicar al maestro que reanude su enseñanza. Abelardo escribe para ellos su primer tratado de teología. El éxito del libro disgusta al medio. Un "conventículo adornado con el nombre de concilio" se reúne en Soissons en 1121 para juzgarlo. En una atmósfera cargada de pasión —sus enemigos, para impresionar al concilio, amotinaron a la muchedumbre que amenaza con lincharlo—, a pesar de los esfuerzos del obispo de Chartres, que reclama un suplemento de instrucción, el libro es quemado y Abelardo condenado a terminar sus días en un convento.

Regresa a Saint-Denis donde las querellas con los monjes vuelven a encenderse. ¿Acaso no los hostiga Abelardo al demostrar que las famosas páginas de Hilduino sobre el fundador de la abadía son sólo cuentos y que el primer obispo de París nada tiene que ver con el areopagita que convirtió a san Pablo? Al año siguiente se fuga del convento y encuentra refugio junto al obispo de Troyes. Obtiene un terreno cerca de Nogent-sur-Seine, donde se instala solitario y construye un pequeño oratorio dedicado a la Trinidad. El libro condenado estaba consagrado a la Trinidad.

Pronto los discípulos descubren aquel refugio y oleadas de estudiantes invaden aquella soledad. Inmediatamente se forma una aldea escolar de tiendas y de cabañas. El oratorio ampliado es reconstruido con piedras y dedicado al Paráclito, innovación provocadora. Unicamente las enseñanzas de Abelardo pueden hacer olvidar a aquellos improvisados campesinos las satisfacciones de la ciudad. Los estudiantes recuerdan con melancolía que "en la ciudad los estudiantes gozan de todas las comodidades que les son necesarias".

La tranquilidad de Abelardo no dura mucho. Dos "nuevos apóstoles", según él dice, organizan contra él un complot. Se trata de san Norberto, fundador de los premostratenses, y de san Bernardo, reformador de la orden del Cister. Lo per-

siguen de tal manera que Abelardo piensa en huir al Oriente. "Dios sabe cuántas veces, sumido en la más profunda desesperación, pensé en abandonar los territorios de la cristiandad e ir a tierra de paganos (ir con los sarracenos, precisará la traducción de Juan de Meung) para vivir allí en paz y, mediante el pago de algún tributo, vivir como cristiano entre los enemigos de Cristo. Pensaba que ellos me recibirían mejor si me creían menos cristiano, atendiendo a las acusaciones de que era víctima".

Esta solución extrema —primera tentación del intelectual de Occidente que desespera del mundo en el que vive— le fue ahorrada.

Lo eligen abad de un monasterio bretón. Nuevas dificultades; le parece que vive entre bárbaros. Los monjes que sólo entienden el bajo bretón son de una grosería inimaginable. Abelardo intenta desbastarlos y ellos tratan de envenenarlo. Huye en 1132.

En 1136 lo volvemos a encontrar en la Montaña Santa Genoveva. Ha reanudado una actividad docente más frecuentada que nunca. Arnaldo de Brescia, expulsado de Italia por haber fomentado alborotos urbanos, se refugia en París, se relaciona con Abelardo y le aporta el auditorio de sus discípulos pobres que mendigan para vivir. Abelardo no dejó de escribir desde que fue condenado su libro en Soissons. Pero sólo en 1140 sus enemigos renuevan los ataques contra sus obras. Sus relaciones con el proscrito romano deben haber llevado al colmo la hostilidad de sus enemigos. Es natural que la alianza de la dialéctica urbana y del movimiento comunal democrático haya parecido significativa a sus adversarios.

Estos están encabezados por san Bernardo. Según la feliz expresión del padre Chenu, el abad del Cister "está en la otra frontera de la cristiandad". Ese espíritu rural que continúa siendo feudal y ante todo militar no está en condiciones de comprender la *intelligentzia* urbana. Contra el herético o el infiel, san Bernardo sólo ve un recurso, la fuerza. Campeón de la cruzada armada, no cree en la cruzada intelectual. Cuando Pedro el Venerable le pide que lea la traducción del Alcorán para replicar a Mahoma con la pluma, san Bernardo no responde. En la soledad del claustro se entrega a la meditación mística —que aquel hombre eleva hasta la cumbre— y de ella toma fuerzas para regresar al mundo como justiciero. Ese apóstol de la vida reclusa está siempre dispuesto

a combatir las innovaciones que le parecen peligrosas. Durante los últimos años de su vida prácticamente es él quien gobierna a la cristiandad, el que dicta órdenes al papa, aplaude la constitución de órdenes militares y sueña con hacer del Occidente una orden de caballería, la milicia de Cristo; en suma, es un gran inquisidor anticipado.

El choque con Abelardo es inevitable. Quien lanza el ataque es el segundo de san Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry. En una carta a san Bernardo, Guillermo denuncia al "nuevo teólogo" y exhorta a su ilustre amigo para que lo persiga. San Bernardo va a París y trata de apartar de su maestro a los estudiantes con el poco éxito que se sabe; entonces se persuade de la gravedad del mal difundido por Abelardo. Una entrevista entre los dos hombres no produce ningún resultado. Un discípulo de Abelardo sugiere una reunión en Sens ante una asamblea de teólogos y de obispos. Una vez más el maestro se propone arrebatar a su auditorio. San Bernardo, en secreto, cambia enteramente el carácter de la asamblea. Transforma el auditorio en concilio donde es acusado su adversario. En la noche anterior a la inauguración de los debates, reúne a los obispos y les entrega un expediente completo que presenta a Abelardo como un peligro herético. A la mañana siguiente Abelardo no puede sino recusar la competencia de la asamblea y apelar al papa. Los obispos envían a Roma una condenación muy mitigada. San Bernardo, alarmado, se apresura y les gana de mano. Su secretario lleva a los cardenales de Roma que le son devotos cartas que arrancan al papa la condenación de Abelardo; los libros de éste son quemados en San Pedro. Al enterarse de la noticia, Abelardo se refugia en Cluny. Esta vez está vencido. Pedro el Venerable, que lo acoge con infinita caridad, lo reconcilia con san Bernardo, obtiene de Roma el levantamiento de su excomunión y lo envía al convento de Saint-Marcel, en Chalon-sur-Saône, donde Abelardo muere el 21 de abril de 1142. El gran abad de Cluny le había enviado una absolución escrita y, en un último gesto de exquisita delicadeza, la había hecho remitir también a Eloísa, abadesa del Paráclito.

Existencia típica y destino ciertamente extraordinario. De la copiosa obra de Abelardo sólo podemos señalar aquí algunos rasgos esenciales.

Abelardo fue ante todo un lógico y, como todos los grandes filósofos, aportó un método. Abelardo fue el gran cam-

peon de la dialéctica. Con su *Manual de lógica para principiantes (Logica ingredientibus)* y sobre todo con el *Sic et Non* de 1122 dio al pensamiento occidental su primer *Discurso del Método*. Con una asombrosa simplicidad, Abelardo demuestra la necesidad de recurrir al razonamiento. Los padres de la Iglesia no estuvieron de acuerdo sobre ninguna cuestión; cuando uno dice blanco el otro dice negro. . .*Sic et Non*.

De ahí la necesidad de una ciencia del lenguaje. Las palabras están hechas para significar *—nominalismo—*, pero están fundadas en la realidad pues corresponden a las cosas que ellas significan. Todo el esfuerzo de la lógica debe consistir en permitir esa adecuación significante del lenguaje a la realidad que éste manifiesta. Para ese espíritu exigente, el lenguaje no es el velo que cubre lo real, sino que es su expresión. Ese profesor cree en el valor ontológico de su instrumento, la palabra.

El moralista

Ese lógico fue también un moralista. En su *Etica o conócete a ti mismo (Ethica seu Scito te ipsum)*, aquel cristiano nutrido de filosofía antigua asigna a la introspección una importancia tan grande como la que le asignan los místicos monásticos, como un san Bernardo o un Guillermo de Saint-Thierry. Pero como dijo M. de Gandillac, "mientras que para los cistercienses el 'socratismo cristiano' es ante todo una meditación sobre la impotencia del hombre pecador, el conocimiento de sí mismo se manifiesta en la *Etica* como un análisis del libre consentimiento, en virtud del cual nos incumbe aceptar o rechazar ese desprecio de Dios que constituye el pecado".

San Bernardo exclama: "Engendrados en el pecado somos pecadores que engendraremos pecadores; nacidos deudores, engendraremos deudores; nacidos corrompidos, engendraremos corrompidos; nacidos esclavos, esclavos. Desde que entramos en este mundo estamos heridos y continuaremos estándolo mientras vivimos en él y cuando salimos de él; desde la planta de los pies hasta lo alto de nuestra cabeza nada es sano en nosotros". Pero Abelardo responde que el pecado no es más que una falta: "Pecar es despreciar a nuestro Creador, es decir, no renunciar por él a los actos de los cuales creemos que tenemos el deber de renunciar. Al definir así el pecado, de manera puramente negativa, como el hecho de no renunciar a actos censurables o bien de abstenernos de actos laudables, mostramos claramente que el pecado no es una sustancia, puesto que consiste en una ausencia antes que en una presencia, semejante a las tinieblas que podríamos definir como la ausencia de luz donde sería necesaria la luz". Y Abelardo reclama para el hombre ese poder de consentir, ese asentimiento o ese rechazo dados a la rectitud, que es el centro de la vida moral.

De esta manera Abelardo contribuyó vigorosamente a modificar las condiciones de uno de los sacramentos esenciales del cristianismo: la penitencia. Ante un hombre radicalmente malo la Iglesia de los tiempos bárbaros había elaborado listas de pecados y de penas calcadas de las leyes bárbaras. Esos elementos penitenciales atestiguan que, para el hombre de la Alta Edad Media, lo esencial en la penitencia era el pecado y el castigo. Abelardo expresó y fortificó la tendencia a invertir semejante actitud. En adelante, lo importante es el pecador, es decir, su intención, y el acto capital de la penitencia será la contrición. Abelardo dice: "La contrición del corazón hace entonces desaparecer el pecado, esto es, el desprecio de Dios o también el consentimiento del mal. Pues la caridad divina, que inspira estos gemidos (de la contrición), es incompatible con el pecado".

Las sumas de confesores que aparecen a fines del siglo incorporarán este vuelco en la psicología —si no ya en la teología— de la penitencia. De manera que en las ciudades y en las escuelas urbanas se iba profundizando el análisis psicológico, los sacramentos se humanizaban en el pleno sentido del término. ¡Qué enriquecimiento para el espíritu del hombre occidental!

El humanista

Del teólogo sólo subrayaremos un rasgo. Nadie más que Abelardo reclamó la alianza de la razón y de la fe. En este dominio y antes de que llegara santo Tomás, Abelardo sobrepasó al gran iniciador de la nueva teología, san Anselmo, que en el siglo anterior había lanzado su fecunda fórmula: la fe en busca de la inteligencia *(fides quaerens intellectum)*.

Así Abelardo satisface las necesidades de los medios escolares que en teología "reclamaban razones humanas y filosóficas y solicitaban comprender más lo que se dice, pues ¿de qué sirven las palabras desprovistas de inteligibilidad? No se cree en

lo que no se comprende y es ridículo enseñar a los demás lo que uno mismo ni sus oyentes pueden captar con la inteligencia".

Durante los últimos años de su vida en Cluny, este humanista comenzó en medio de una gran serenidad su *Diálogo entre un filósofo (pagano), un judío y un cristiano*. Quería mostrar en esta obra que ni el pecado original ni la Encarnación habían representado un hiato absoluto en la historia de la humanidad. Trataba de valorar todo lo que había en común en las tres religiones, que para él representaban la suma del pensamiento humano. Tendía a reencontrar las leyes naturales que, más allá de las religiones, permitirían reconocer en todo hombre al hijo de Dios. Su humanismo se resolvía en tolerancia y, frente a aquellos que separaban, él buscaba lo que une a los hombres, recordando que hay "muchas casas en la morada del Padre". Si Abelardo fue la más alta expresión del intelectual parisiense, hay que ir a buscar en Chartres otros rasgos del naciente intelectual.

Chartres y el espíritu chartrense

Chartres es el gran centro científico del siglo. *Las artes* del trivio (gramática, retórica y lógica) no se desdeñaban allí, según se vio por la enseñanzas de Bernardo de Chartres. Pero Chartres prefería a este estudio de las *voces*, de las palabras, el estudio de las cosas, de las *res* que eran el objeto del cuadrivio: aritmética, geometría, música, astronomía.

Es esta orientación lo que determina el *espíritu chartrense*. Es un espíritu de curiosidad, de observación, de investigación que, alimentado por la ciencia grecoárabe, habrá de florecer con brillo singular. La sed de conocimientos se difunde hasta un punto tal que el más célebre de los vulgarizadores del siglo, Honorio llamado de Autun, habrá de resumirla en una notable fórmula: "El exilio del hombre es la ignorancia; su patria es la ciencia".

Esta curiosidad indigna a los espíritus tradicionalistas. Absalón de Saint-Victor se escandaliza por el interés que se manifiesta por la "conformación de la tierra, la naturaleza de los elementos, el emplazamiento de las estrellas, la naturaleza de los animales, la violencia del viento, la vida de las plantas y de las raíces". Guillermo de Saint-Thierry escribe a san Bernardo para denunciarle la existencia de gentes que explican la

creación del primer hombre "no partiendo de Dios, sino de la naturaleza, de los espíritus y de las estrellas". Guillermo de Conches replica: "Ignorando las fuerzas de la naturaleza, ellos quieren que permanezcamos atados a su ignorancia, nos niegan el derecho a investigar y nos condenan a permanecer como palurdos en una creencia sin inteligencia".

Y así son exaltadas y popularizadas algunas grandes figuras del pasado que, una vez cristianizadas, se convierten en los símbolos del saber, en los grandes "antepasados míticos del sabio".

Salomón es el maestro de toda la ciencia oriental y hebraica, no sólo el *Sabio* del Antiguo Testamento, sino que es el gran representante de la ciencia hermética y bajo su nombre se coloca la enciclopedia de los conocimientos mágicos, pues Salomón es el amo de los secretos, el poseedor de los misterios de la ciencia.

Alejandro Magno es el investigador por excelencia. Su maestro Aristóteles le inculcó la pasión de indagar, el entusiasmo de la curiosidad, madre de la ciencia. Se hace circular la antigua carta apócrifa en la cual Alejandro describe a su maestro las maravillas de la India. Se retoma la leyenda de Plinio, según la cual Alejandro habría hecho del filósofo un director de la investigación científica a la cabeza de miles de exploradores enviados a todas las partes del mundo. La sed de conocimientos habría sido el motor de los viajes de Alejandro, de sus conquistas. Y no contento con recorrer la tierra habría querido sondear los otros elementos. En una alfombra voladora habría recorrido los aires. Y habría hecho construir un tonel de vidrio para bajar al fondo del mar en ese antepasado del batíscafo; allí habría estudiado las costumbres de los peces y la flora submarina. "Desgraciadamente", escribe Alejandro Neckam, "no nos dejó sus observaciones".

Por fin Virgilio, el Virgilio que habría anunciado el advenimiento de Cristo en la cuarta égloga, en cuya tumba habría orado san Pablo y que habría reunido en la *Eneida* la suma de los conocimientos del mundo antiguo. Bernardo de Chartres al comentar los cinco primeros libros del poema lo hace como si se tratara de una obra científica, situada en el mismo plano del Génesis. Así se forma la leyenda que culminará en el admirable personaje de Dante, en aquel Virgilio que en la exploración del mundo subterráneo será llamado por el autor de la *Divina Comedia*: *"Tu duca, tu signore e tu maestro"*.

Pero este espíritu indagador habrá de chocar con otra tendencia de los intelectuales de Chartres: el espíritu racional. En los umbrales de la edad moderna las dos actitudes fundamentales del espíritu científico parecen con frecuencia antagónicas. Para los sabios del siglo XII la experiencia sólo alcanza a los fenómenos, a las apariencias. La ciencia debe apartarse de ellas para captar mediante el razonamiento las realidades. Más adelante volveremos a encontrar este divorcio que tanto agobió a la ciencia medieval.

El naturalismo chartrense

La base de este racionalismo chartrense es la creencia en la omnipotencia de la naturaleza. Para los chartrenses la naturaleza es en primer lugar una potencia fecundante, perpetuamente creadora, de recursos inagotables, *mater generationis*. Así se funda el optimismo naturalista del siglo XII, siglo de desarrollo y expansión.

Pero la naturaleza es también el cosmos, un conjunto organizado y racional. La naturaleza es una urdimbre de leyes cuya existencia hace posible y necesaria una ciencia racional del universo. Esta es otra fuente de optimismo: la racionalidad del mundo, que no es absurdo sino incomprensible, que no es desorden, sino que es armonía. La necesidad de orden en el universo que sienten los chartrenses hasta condujo a muchos de ellos a negar la existencia del caos primitivo. Esa es la posición de Guillermo de Conches y de Arnaldo de Bonneval, quien comenta el Génesis en estos términos:

"Dios, al distinguir la propiedad de los lugares y de los nombres, asignó a las cosas sus medidas adecuadas y sus funciones cómo a miembros de un cuerpo gigantesco. Aun en aquel momento remoto (la creación), en Dios no hubo nada de confuso, nada de informe, pues la materia de las cosas, desde su creación, estuvo formada en especies congruentes."

Con este espíritu los chartrenses comentan el Génesis, explicado en adelante según las leyes naturales. *Fisicismo* contra *simbolismo*. Así procede Thierry de Chartres, quien se propone analizar el texto bíblico "según la física y literalmente" *(secundun physicam et ad litteram)*. Y así procede por su parte Abelardo en la *Expositio in Hexameron*.

Para aquellos cristianos semejantes creencias no dejan de presentar dificultades. Trátase del problema de las relaciones entre la naturaleza y Dios. Para los chartrenses, Dios, si creó la naturaleza, respeta las leyes que le dio. Su omnipotencia no es contraria al determinismo, el milagro se produce en el interior del orden natural. Guillermo de Conches dice:

"Lo que importa es, no el hecho de que Dios haya podido hacer esto o aquello, sino examinar esto o aquello, explicarlo racionalmente, mostrar su finalidad y utilidad. Sin duda Dios puede hacerlo todo, pero lo importante es que haya hecho esta o aquella cosa. Sin duda Dios puede hacer un novillo de un tronco de árbol, como dicen los rústicos, pero, ¿lo hizo alguna vez?"

Y así se desarrolla esta obra de desacralización de la naturaleza, de crítica al simbolismo, prolegómeno necesario de toda ciencia, que el cristianismo, como lo mostró Pierre Duhem, había hecho posible desde el primer momento de su difusión al dejar de considerar la naturaleza, los astros y los fenómenos como dioses —según los consideraba la ciencia antigua— y al concebirlos como las creaciones de un Dios. La nueva etapa hace valer el carácter racional de la creación. Y así, como se ha dicho, se erguía "contra los partidarios de una interpretación simbólica del universo la reivindicación de la existencia de un orden de causas segundas autónomas bajo la acción de la Providencia". Ciertamente el siglo XII está aún lleno de símbolos, pero sus intelectuales ya hacen inclinar la balanza hacia la ciencia racional.

El humanismo chartrense

Pero el espíritu de Chartres es ante todo un espíritu humanista. Lo es no sólo en el sentido secundario de que apela a la cultura antigua para construir su propia doctrina, sino sobre todo porque coloca al hombre en el centro de su ciencia, de su filosofía y casi de su teología.

Para el espíritu chartrense el hombre es el objeto y el centro de la creación. Ese es el sentido, como lo mostró admirablemente el padre Chenu, de la controversia *Cur Deus homo*. A la tesis tradicional (retomada por san Gregorio y según la cual el hombre es un accidente de la creación, un sustituto, un

personaje de relleno creado fortuitamente por Dios para reemplazar a los angeles caídos después de su rebelión). Chartres, al formar a un san Anselmo, opone la idea de que el hombre siempre estuvo previsto en el plan del Creador y que el mundo fue creado precisamente para el hombre.

En un texto célebre, Honorio de Autun vulgarizó la tesis chartrense; este autor declara:

"No hay otra autoridad que la verdad probada por la razón; lo que la autoridad nos enseña a creer la razón nos lo confirma por sus pruebas. Lo que la autoridad evidente de las Escrituras proclama, la razón discursiva lo prueba: aun cuando todos los ángeles hubieran permanecido en el cielo, el hombre habría sido así y todo creado con toda su posteridad. Pues este mundo ha sido hecho para el hombre, y por mundo entiendo el cielo, la tierra y todo lo que está contenido en el universo; de manera que sería un absurdo creer que si todos los ángeles hubieran subsistido, el mundo no habría sido creado para quienes, según leemos, el universo fue creado."

Hagamos notar de paso que los teólogos de la Edad Media cuando discutían sobre los ángeles —y aun sobre su sexo— pensaban casi siempre en el hombre y que nada fue más importante para el futuro del espíritu que esos debates en apariencia ociosos.

Los chartrenses conciben al hombre ante todo como un ser racional. Es en el hombre donde se realiza esa unión activa de la razón y de la fe que es una de las enseñanzas fundamentales de los intelectuales del siglo XII. En esta perspectiva entiendo el gran interés de esos hombres por los animales como antítesis del hombre. La antítesis animal-hombre es una de las grandes metáforas de este siglo. En el bestiario del período románico, en ese mundo grotesco procedente del Oriente y que la imaginería tradicional reproduce por su simbolismo, el mundo de las escuelas ve un humanismo al revés... del que, por lo demás, se apartará para inspirar a los escultores góticos un nuevo modelo: el hombre.

Bien se comprende lo que aportaron los griegos y los árabes a este racionalismo humanista. Sobre esto no hay mejor ejemplo que el que ofrece Adelardo de Bath, traductor y filósofo, uno de los grandes viajeros por España.

A un tradicionalista que le propone una discusión sobre los animales, Adelardo le responde:

"Me es difícil discutir sobre animales. En efecto, aprendí de mis maestros árabes a tomar la razón como guía, en tanto que tú te contentas, como cautivo, con seguir la cadena de una autoridad basada en fábulas. ¿Qué otro nombre darle a la autoridad que el de cadena? Así como los animales estúpidos son conducidos mediante una cadena y no saben ni adónde se los conduce, ni para qué se los conduce, pues se limitan a seguir la cadena que los sujeta, así también la mayoría de vosotros sois prisioneros de una credulidad animal y os dejáis conducir encadenados a creencias peligrosas por la autoridad de lo que está escrito".

Y también:

"Con los argumentos de la dialéctica, Aristóteles, cuando quería divertirse, sostenía lo falso ante sus oyentes gracias a su habilidad de sofista, en tanto que los oyentes defendían contra él la verdad. Y es así cómo todas las otras artes, si se aseguran los servicios de la dialéctica, pueden avanzar firmemente, mientras que sin ella titubean e ignoran la estabilidad. También los modernos en el desarrollo de discusiones se remiten sobre todo a quienes son los más famosos en ese arte..."

Adelardo de Bath nos invita a ir aún más lejos. No es seguro que los intelectuales del siglo XII no hayan extraído de sí mismos, de los recursos de su razón, los elementos esenciales que a menudo encubrieron con el nombre de los antiguos y de los árabes para hacer aceptar mejor sus audacias por espíritus habituados a juzgar por las autoridades... por más que éstas fuesen inéditas. Esta es la confesión de Adelardo:

"Nuestra generación tiene el arraigado defecto de no querer admitir lo que parece proceder de los modernos. De modo que cuando encuentro una idea personal y quiero publicarla la atribuyo a algún otro y declaro: 'Fue fulano quien lo dijo, no yo' y, para que se me crea completamente, de todas mis opiniones digo: 'Las inventó fulano, no yo'. Para evitar el inconveniente de que se piense que yo, ignorante, extraje de mi propio fondo mis ideas, hago de suerte que se las crea extraí-

das de mis estudios árabes. No quiero que si lo que dije no gustó a espíritus retrasados sea yo quien los haya disgustado. Sé cuál es entre el vulgo la suerte de los auténticos sabios. De manera que no defiendo mi causa, sino que defiendo la causa de los árabes."

Lo más novedoso de la concepción chartrense consiste en que el ser humano, dotado de razón y que, por lo tanto, puede estudiar y comprender una naturaleza ella misma ordenada racionalmente por el Creador, es considerado a su vez por los chartrenses como *naturaleza,* con lo cual el hombre se integra perfectamente en el orden del mundo.

El hombre microcosmo

Así se encuentra vivificada y cargada con una significación profunda la vieja imagen del *hombre microcosmo.* Desde Bernardo Silvestris a Alain de Lille, se desarrolla la tesis de la analogía entre el mundo y el hombre, entre el megacosmo y ese universo en miniatura que es el hombre. Más allá de esos análisis que nos hacen sonreír, en los que volvemos a encontrar en el ser humano los cuatro elementos y en los que las analogías rayan en el absurdo, esta concepción es revolucionaria. Obliga a considerar al hombre en su totalidad y en primer lugar con su cuerpo. La gran enciclopedia científica de Adelardo de Bath se extiende ampliamente sobre la anatomía y la fisiología humanas. Esto corre parejo con el progreso de la medicina y de la higiene. Ese hombre, al que se le ha devuelto su cuerpo, encara ahora todo entero el descubrimiento del amor humano que es uno de los grandes eventos del siglo XII, que un Abelardo vivió trágicamente y al cual Denis de Rougemont dedicó un libro famoso y discutible. Ese hombre microsomo se encuentra, pues, colocado en el centro de un universo que él reproduce, está en armonía con ese universo, puede manejar sus hilos y se encuentra en estado de connivencia con el mundo. Así se le abren perspectivas infinitas que vulgariza un Honorio de Autun y tal vez más aún esa mujer extraordinaria, la abadesa Hildegarda de Bingen, quien mezcla las teorías nuevas con el misticismo monástico tradicional en esas extrañas obras que fueron el *Liber Scivias* y el *Liber divinorum operum.* Miniaturas también célebres les confieren asimismo una dimensión excepcional. Consideremos la que representa al hombre microcosmo en una desnudez que manifiesta un amor por el modelo del cuerpo; esto revela que el humanismo de los intelectuales del siglo XII no aguardó al otro renacimiento para agregar esta dimensión en la que el gusto estético de las formas se combina con el amor por las verdaderas proporciones.

La última palabra de este humanismo declara sin duda que el hombre, que es naturaleza, que puede comprender la naturaleza por la razón, puede también transformarla mediante su actividad.

La fábrica y el *homo faber*

El intelectual del siglo XII, situado en el centro del taller urbano, ve el universo a imagen de ese taller, vasta fábrica en la que zumba el ruido de todos los oficios. La metáfora estoica del mundo fábrica es retomada en un medio más dinámico con mayor eficacia y alcance. Es Gerhoch de Reichersberg quien en su *Liber de oedificio Dei* habla de "esa gran fábrica del mundo entero, esa especie de taller del universo... *(illa magna totius mundi fabrica et quaedam universalis officina).*

En ese taller, el hombre se afirma como un artesano que transforma y crea. Redescubrimiento del *homo faber,* cooperador de la creación con Dios y con la naturaleza. "Toda obra", dice Guillermo de Conches, "es obra del Creador, obra de la naturaleza o del hombre artesano que imita la naturaleza".

Así se transforma también la imagen de la sociedad humana. Vista en esta perspectiva dinámica, que da su sentido a las estructuras económicas y sociales del siglo, esa imagen debe comprender a todos los trabajadores humanos. En esa rehabilitación del trabajo, los despreciados de ayer se integran en la ciudad humana, imagen de la ciudad divina. Juan de Salisbury en el *Polycraticus* restituye a la sociedad a los trabajadores rurales, "aquellos que trabajan en los campos, en los prados, en los huertos", y luego a los artesanos, "los obreros de la lana, y todos los otros obreros mecánicos que trabajan la madera, el hierro, el bronce y los otros metales". En esta perspectiva el antiguo marco escolar de las siete artes liberales se desintegra. La nueva enseñanza debe dar su lugar no sólo a las nuevas disciplinas: la dialéctica, la física, la ética, sino también a las técnicas científicas y artesanales que constituyen una parte esencial de la actividad del hombre. En el programa de estudio de su *Didascalion,* Hugo de Saint-Victor ratifica esta concepción

nueva. Honorio de Autun la desarrolla en su famosa fórmula: "El exilio del hombre es la ignorancia; su patria es la ciencia". Y, en efecto, agrega: "Y se llega a ella mediante las artes liberales que son otras tantas ciudades etapas". La primera ciudad es la gramática, la segunda es la retórica, la tercera la dialéctica, la cuarta la aritmética, la quinta la música, la sexta la geometría, la séptima la astronomía. Hasta aquí todo es tradicional. Pero el camino no ha terminado. La octava es la física "en la cual Hipócrates enseña a los peregrinos las virtudes y la naturaleza de las hierbas, de los árboles, de los minerales, de los animales". La novena es la mecánica "en la que los peregrinos aprenden a trabajar los metales, la madera, el mármol, la pintura, la escultura y todas las artes manuales. Es allí donde Nemrod levantó su torre y donde Salomón construyó el templo. Es allí donde Noé construyó el arca, enseñó el arte de la fortificación y los diversos trabajos textiles". La undécima es la economía: "Esta es la puerta de la patria del hombre. Allí se disponen los estados y las dignidades, se distinguen las funciones y los órdenes. Allí se les enseña a los hombres que se dirigen presurosos hacia su patria cómo alcanzar, según el orden de sus méritos, la jerarquía de los ángeles". De esta manera, con la política, termina la odisea del humanismo de los intelectuales del siglo XII.

Figuras

Entre los intelectuales y aun en Chartres habría que distinguir ciertas personalidades y sus temperamentos. Bernardo fue sobre todo un profesor preocupado por dar a sus alumnos, mediante una sólida formación gramatical, una cultura básica y métodos de pensamiento. Bernardo Silvestris y Guillermo de Conches fueron sobre todo *hombres de ciencia*, buenos representantes en este sentido de la tendencia más original del espíritu chartrense. Con ellos el siglo compensa el espíritu *literario* que seduce a tantos ingenios. Como Abelardo dice a Eloísa: "Más preocupado por la enseñanza que por la elocuencia, cuido la claridad de la exposición, no el brillo de la elocuencia, el sentido literal, no el ornamento retórico". Principio que seguían los traductores quienes repugnaban a las bellas infieles. "No podé ni alteré de manera sensible los materiales de que teníais necesidad para construir vuestro magnífico edificio", escribe Roberto de Chester a Pedro el Venerable, "sino tan

sólo para hacerlos comprender... ni traté de revestir con oro alguna materia vil y despreciable". Sin embargo un Juan de Salisbury es humanista más bien en el sentido que hoy nos es familiar y representa una cultura amable de feliz expresión. Aunque chartrense, es literato. A lo sumo trata de conservar un feliz equilibrio. "Así como la elocuencia que la razón no ilumina es temeraria y ciega, la ciencia que no sabe usar las palabras es débil y como manca. Los hombres se convertirían en bestias si estuvieran privados de la elocuencia que les ha sido dada".

Gilberto de la Porrée es un pensador, acaso el metafísico más profundo del siglo. Sus desdichas —también él fue víctima de los tradicionalistas y de san Bernardo— no le impidieron formar apasionados y numerosos discípulos (entre ellos se cuentan un Alain de Lille y un Nicolás de Amiens), ni despertar en su diócesis de Poitiers el fervor tanto del pueblo como de los intelectuales.

Proyección

Chartres formó sobre todo pioneros. En París, después de las tempestades levantadas por Abelardo, espíritus moderados comienzan a incorporar a la enseñanza tradicional de la Iglesia todo lo que pueden tomar de los innovadores sin promover escándalo. Esta fue sobre todo la obra del obispo Pedro Lombardo y de Pedro el Comedor, cuya reputación de devorador de libros era sólida. El *Libro de las sentencias*, del primero y la *Historia eclesiástica* del segundo —exposiciones sistemáticas de las verdades filosóficas y de los hechos históricos contenidos en la Biblia— se convertirían en manuales básicos para la enseñanza universitaria del siglo XIII. En virtud de esos libros la gran masa de los prudentes iba a aprovechar así y todo los descubrimientos del pequeño número de audaces.

El trabajador intelectual y el taller urbano

Este tipo de intelectual sólo pudo desarrollarse dentro del marco urbano. Bien lo vieron sus adversarios, sus enemigos que abarcaban en una misma maldición a los intelectuales de nuevo cuño y a las ciudades. Etienne de Tournai, abad de Santa Genoveva a fines del siglo, se muestra pasmado por la invasión de la *disputatio* en teología: "Se discute públicamente, violando

constituciones sagradas, sobre misterios de la divinidad, sobre la encarnación del verbo... La indivisible Trinidad es cortada y desmenuzada en las esquinas. Tantos doctores, tantos errores, tantos oyentes, tantos escándalos, tantas plazas públicas, tantas blasfemias. Mercaderes de palabras (*venditores verborum*)" dice aún el autor refiriéndose a los maestros parisienses.

De esta manera hace eco a la actitud del abad de Deutz, Ruperto, que a comienzos del siglo, habiéndose enterado de que se burlaban de él en las escuelas urbanas, había salido valientemente de su claustro y había ido a la ciudad en medio de sus enemigos. Ya entonces veía las discusiones en todas las esquinas y preveía la difusión del mal. Recordaba que todos los constructores de ciudades son impíos, que en lugar de permanecer en ese lugar de paso que es la tierra se instalan en la ciudad e instalan a otros en ella. Recorriendo toda la Biblia, trazaba un grandioso fresco antiurbano. Después de la primera ciudad construida por Caín, después de Jericó derribada por las santas trompetas de Josué, Ruperto menciona a Enoch, Babilonia, Asur, Nínive, Babel. Dice que Dios no ama a las ciudades ni a los habitantes de las ciudades. Y las ciudades de hoy que bullen en vanas disputas de los maestros y de los estudiantes no son más que la resurrección de Sodoma y de Gomorra.

El intelectual urbano del siglo XII se considera y se siente como un artesano, como un hombre de oficio comparable a los otros habitantes de la ciudad. Su función es el estudio y la enseñanza de las *artes liberales*. Pero ¿qué es un *arte*? No es una ciencia, es una técnica. *Ars* es *tekhné*, es la especialidad del profesor así como el carpintero y el herrero tienen las suyas. Según Hugo de Saint-Victor, en el siglo siguiente santo Tomás extraerá todas las consecuencias de esta posición. Un *arte* es toda actividad racional y justa del espíritu aplicada a la fabricación de instrumentos, tanto materiales como intelectuales; es una técnica inteligente del hacer. *Ars est recta ratio factibilium*. De manera que el intelectual es un artesano; "entre todas las ciencias (las artes liberales), se llaman artes, pues implican no sólo el conocimiento sino también una producción que deriva inmediatamente de la razón, como la función de la construcción (la gramática), de los silogismos (la dialéctica), del discurso (la retórica), de los números (la aritmética), de las medidas (la geometría), de las melodías (la música), de los cálculos del curso de los astros (la astronomía)".

El día en que Abelardo, reducido a la miseria, comprueba que es incapaz de cultivar la tierra y que tiene vergüenza de mendigar, retorna al profesorado (*scolarum regimen*). "Retorné al oficio que sabía; incapaz de trabajar con mis manos, me vi reducido a valerme de mi lengua".

Investigación y enseñanza

Hombre de oficio, el intelectual tiene conciencia de la profesión que debe asumir. Reconoce la relación necesaria entre ciencia y enseñanza. Ya no cree que la ciencia debe ser atesorada, sino que está persuadido de que debe ser puesta en circulación. Las escuelas son talleres de los que salen las ideas, como mercancías. En el taller urbano, el profesor trata en un mismo plano al productor, al artesano y al mercader. Abelardo recuerda a Eloísa que son los filisteos quienes guardan su ciencia para sí y así impiden aprovechar de ella a sí mismos y a los demás. "En cuanto a nosotros, retornemos a Isaac y cavemos con él pozos de agua viva, aun cuando los filisteos pongan obstáculos, aun cuando éstos ofrezcan resistencia continuemos con perseverancia cavando pozos con él para que se nos diga también a nosotros: '¡Bebe las aguas de tu misma cisterna!' (Proverbios V, 15); y cavemos de tal manera que los pozos en nuestras plazas públicas desborden de aguas superabundantes de suerte que la ciencia de las Escrituras no quede limitada a nosotros, pues nosotros debemos enseñar a beberlas". Generosidad del intelectual. El intelectual sabe que es el primero en aprovechar la ciencia. Abelardo escribe a su amigo Hermann el Dálmata: "Si pude escribir este libro es porque en las escuelas públicas tuve que enfrentar los insidiosos ataques de los adversarios".

Los instrumentos

En esta gran fábrica que es el universo, el intelectual debe cooperar desde su lugar y con sus aptitudes propias en el trabajo creador que se realiza. Por lo demás, como instrumentos sólo posee su espíritu y los libros que son sus herramientas de obrero. ¡Qué lejos estamos aquí de la enseñanza oral de la Alta Edad Media! Giraud de Barri declara:

"Hoy los clérigos y letrados son como los nobles incapaces en la guerra. Permanecen estúpidos ante un libro de lectura

para niños como ante un repentino espectáculo de teatro, pues ignoran que ésos son los instrumentos de los clérigos, siendo así que el herrero sabe que las redes son los instrumentos del pescador y el pescador sabe que el yunque y el martillo son los instrumentos del herrero; ninguno de ellos puede ejercer el arte del otro pero cada cual sabe nombrar los instrumentos a pesar de ignorar su uso y su técnica..."

A esos artesanos del espíritu surgidos en el desarrollo urbano del siglo XII les falta todavía organizarse dentro del gran movimiento corporativo coronado por el movimiento comunal. Esas corporaciones de maestros y de estudiantes serán, en el sentido estricto de la palabra, las *universidades*. Y eso ocurrirá en el siglo XIII.

El siglo XIII. La madurez y sus problemas

Perfil del siglo XIII

El siglo XIII es el siglo de las universidades porque es el siglo de las corporaciones. En cada ciudad donde existe un oficio que agrupa a un número importante de miembros, éstos se organizan para defender sus intereses e instaurar un monopolio en su beneficio. Esta es la fase institucional del desarrollo urbano que materializa en comunas las libertades políticas conquistadas y en corporaciones las posiciones adquiridas en el dominio económico. La palabra libertad es aquí equívoca: ¿independencia o privilegio? Se encontrará esta ambigüedad en la corporación universitaria. La organización corporativa petrifica ya lo que consolida. Consecuencia y sanción de un progreso, dicha organización hace sentir ya un jadeo, el comienzo de una decadencia. Y esto ocurre en las universidades del siglo XIII de conformidad con el contexto del siglo. El desarrollo demográfico está en pleno auge, pero de pronto se aminora, y la población de la cristiandad pronto permanece estacionaria. Los grandes desmontes para conquistar las tierras necesarias y asegurar la alimentación de ese crecimiento humano se despliegan y pronto se detienen. El impulso constructor levanta para ese pueblo cristiano más numeroso una multitud de iglesias nuevas, con un espíritu nuevo, pero la era de las grandes catedrales góticas termina con el siglo. La situación universitaria presenta la misma curva: Bolonia, París, Oxford nunca tendrán tantos profesores y estudiantes y el método universitario —el escolasticismo— nunca construirá monumentos más extraordinarios que las sumas de Alberto el Grande, de Alejandro de Halés, de Roger Bacon, de san Buenaventura, de santo Tomás de Aquino.

El intelectual que conquistó su lugar en la ciudad se revela empero incapaz de elegir las soluciones del futuro frente a

las opciones que se le ofrecen. En una serie de crisis que podrían verse como crisis de crecimiento y que son las señales de la madurez, el intelectual no sabe optar por el rejuvenecimiento y se instala en estructuras sociales y en hábitos intelectuales en los que quedará anquilosado.

Los orígenes de las corporaciones universitarias son a menudo tan oscuros para nosotros como los orígenes de las corporaciones de otros oficios. Se organizan lentamente, mediante conquistas sucesivas, a favor de incidentes fortuitos que son otras tantas ocasiones. Los estatutos a menudo sancionan esas conquistas sólo tardíamente. Nunca estamos seguros de que los estatutos que llegaron hasta nosotros sean los primeros. Y en esto no hay nada asombroso. En las ciudades en que se forman, las universidades (por el número y la calidad de sus miembros) revelan una potencia que inquieta a los otros poderes. Las universidades adquieren su autonomía luchando tanto contra los poderes eclesiásticos como contra los poderes laicos.

Contra los poderes eclesiásticos

Primero deben enfrentar a los poderes eclesiásticos. Los universitarios son clérigos. El obispo del lugar los reclama como súbditos. La enseñanza es función eclesiástica. El obispo, jefe de las escuelas, ha delegado desde mucho tiempo atrás sus poderes en esta materia a uno de sus funcionarios llamado en general *scolasticus* en el siglo XII; luego comienza a llamarse canciller. Este se resiste a abandonar su monopolio. Y cuando su monopolio ya no es absoluto, cuando algunas abadías adquieren una fuerte posición escolar, éstas constituyen otros adversarios de la corporación universitaria. La cultura, al fin de cuentas, es cuestión de la fe; el obispo pretende conservar su control.

En 1213, en París, el canciller pierde prácticamente el privilegio de conferir la *licencia*, es decir, la autorización para enseñar. Ese derecho pasa a los profesores de la universidad. En 1219, el canciller, en ocasión del ingreso de miembros de órdenes mendicantes en la universidad, intenta oponerse a esa novedad. Y entonces pierde sus últimas prerrogativas. En 1301 hasta dejará de ser el jefe policial de las escuelas. Y después de la gran huelga de 1229-1231 la universidad quedó sustraída a la jurisdicción episcopal.

En Oxford el obispo de Lincoln, a ciento veinte millas de

la universidad, la preside oficialmente por intermedio de su canciller, en tanto que el abad del monasterio de Oseney y el prior de S. Frideswide sólo conservan posiciones honoríficas. Pero bien pronto el canciller queda absorbido por la universidad; es la universidad la que lo elige y el canciller se convierte en funcionario de la universidad en lugar de ser funcionario del obispo.

En Bolonia la situación es más compleja. Durante mucho tiempo la Iglesia se había desinteresado de la enseñanza del derecho, considerada como actividad secular. Sólo en 1219 la universidad recibe como jefe al arcediano de Bolonia que parece cumplir las funciones de canciller y a veces es designado con ese nombre. Pero su autoridad es, en efecto, exterior a la universidad. El canciller se limita a presidir las promociones, a absolver las ofensas hechas a los miembros de la universidad.

Contra los poderes laicos

Las universidades deben enfrentar los poderes laicos y en primer lugar el poder real. Los soberanos trataban de dominar corporaciones que aportaban riqueza y prestigio a su reino, que constituían lugares de formación de funcionarios reales. A esos habitantes de sus estados que eran los universitarios de las ciudades los reyes querían imponer una autoridad que hacían sentir cada vez más a sus súbditos con los progresos de la centralización monárquica del siglo XIII.

En París la universidad adquiere definitivamente su autonomía después de los sangrientos sucesos de 1229 que enfrentan a los estudiantes y a la policía real. En una reyerta muchos estudiantes son muertos por los sargentos reales. Entonces la mayor parte de la universidad declara la huelga y se retira a Orleáns. Durante dos años casi no se dicta ningún curso en París. En 1231 san Luis y Blanca de Castilla reconocen solemnemente la independencia de la universidad y renuevan y extienden los privilegios que en 1200 le había reconocido Felipe Augusto.

En Oxford la universidad obtiene sus primeras libertades en 1214 a favor del eclipse del poder de Juan Sin Tierra, excomulgado. Una serie de conflictos en 1232, 1238 y 1240 entre los universitarios y el rey termina con la capitulación de Enrique II asustado al ver el apoyo que una parte de la universidad presta a Simón de Montfort.

Pero también se registran luchas contra el poder comunal. Los burgueses de la comuna se irritan al comprobar que la población universitaria escapa a su jurisdicción, se inquietan por el alboroto, las rapiñas y los crímenes de ciertos estudiantes, toleran de mal grado que los profesores y estudiantes les limiten su poder económico al hacer fijar el precio de los alquileres, poner precios máximos a los alimentos, hacer respetar la justicia en las transacciones comerciales.

En París la policía real interviene brutalmente en 1229 con motivo de las querellas entre estudiantes y burgueses. En Oxford, en 1214, la universidad dará los primeros pasos hacia la independencia después de haber sido ahorcados arbitrariamente dos estudiantes por los burgueses exasperados a causa del asesinato de una mujer. Por fin, en Bolonia el conflicto entre la universidad y los burgueses es tanto más violento cuanto que hasta 1278 la comuna gobierna prácticamente la ciudad bajo la soberanía lejana del emperador que en 1158, en la persona de Federico Barbarroja, había acordado privilegios a los profesores y estudiantes. La comuna había impuesto a los profesores la residencia a perpetuidad, los había convertido en funcionarios e intervenía en la colación de grados. La institución del arcedianato había reducido su intromisión en las cuestiones universitarias. Una serie de conflictos seguidos por huelgas, mientras los universitarios se refugiaban en Vicenza, en Arezzo, en Padua, en Siena, hizo que la comuna entrara en razón. La última lucha se registró en 1321. Y ya a partir de entonces la universidad no tuvo que sufrir intervenciones comunales.

¿Cómo pudieron salir victoriosas de estos combates las corporaciones universitarias? Ante todo por su cohesión y su determinación. Al amenazar con emplear esas armas temibles que son la huelga y la secesión y al utilizarlas efectivamente. Los poderes civiles y eclesiásticos encontraban demasiadas ventajas en la presencia de los universitarios que representaban una clientela económica no desdeñable, un semillero único de consejeros y de funcionarios, una brillante fuente de prestigio, para resistir a esos medios de defensa.

Apoyo e influencia del papado

Pero además los universitarios habían encontrado un aliado todopoderoso: el papado.

En 1194 Celestino III acuerda a la corporación de París sus primeros privilegios, pero son sobre todo Inocencio III y Gregorio IX quienes aseguran su autonomía. En 1215 el cardenal Roberto de Courson, legado pontificio, da a la Universidad de París sus primeros estatutos oficiales. En 1231 Gregorio IX, que había reprendido al obispo de París por su incuria y había obligado al rey de Francia y a su madre a ceder, acuerda nuevos estatutos a la universidad en virtud de la famosa bula *Parens scientiarum* de la cual se dijo que fue la *Carta Magna* de la universidad. En 1229 el pontífice había escrito al obispo:

"Siendo así que un hombre sabio en teología es semejante a la estrella de la mañana que irradia luz en medio de las nieblas, ilumina a su patria con el esplendor de los santos y apacigua las discordias, tú no sólo has descuidado ese deber sino que, según las afirmaciones de personas dignas de crédito, a causa de tus maquinaciones has hecho que el río de las enseñanzas de las bellas letras que, por la gracia del Espíritu Santo, riega y fecunda el paraíso de la Iglesia Universal, se haya salido de su lecho, es decir, de la ciudad de París, donde corría vigorosamente hasta entonces. En consecuencia, dividido en muchos lugares, quedó reducido a la nada, así como un río salido de su lecho forma innumerables arroyos que luego se secan."

En Oxford es también un legado de Inocencio III, el cardenal Nicolás de Tusculum, quien procura a la universidad los comienzos de su independencia. Contra Enrique III, Inocencio IV coloca la universidad "bajo la protección de san Pedro y el Papa" y encarga a los obispos de Londres y de Salisbury que la protejan contra las empresas reales.

En Bolonia es Honorio III quien coloca a la cabeza de la universidad al arcediano que la defiende contra la comuna. La universidad se emancipa definitivamente cuando en 1278 la ciudad reconoce al Papa como señor de Bolonia.

Ese apoyo pontificio es capital. Sin duda la Santa Sede reconoce la importancia y el valor de la actividad intelectual, pero sus intervenciones no son desinteresadas. Si sustrae las universidaes a las jurisdicciones laicas lo hace para colocarlas bajo la jurisdicción de la Iglesia; de manera que para contar con ese apoyo decidido, los intelectuales se ven obligados a elegir el camino que los lleva a pertenecer a la Iglesia contrariamente a la fuerte corriente que los impulsa hacia el laicismo.

Si el papa sustrae a las universidades del control local de la Iglesia —y no del todo, puesto que en el curso del siglo se verá la importancia de las condenaciones episcopales en el dominio intelectual— lo hace para someterlas a la Santa Sede, para integrarlas en su política, para imponerles su control y sus fines.

De modo que los intelectuales se hallan sujetos, como las nuevas órdenes, a la silla apostólica, que los favorece para domesticarlos. Sabemos hasta qué punto esa protección pontificia apartó durante el siglo XIII a las órdenes mendicantes de su carácter propio y de sus primitivos fines. Conocemos especialmente las reticencias y el doloroso retiro de san Francisco de Asís en vista de esa desviación de su orden, envuelta en adelante en las intrigas temporales, en la represión por la fuerza de la herejía, en la política romana. Y lo mismo ocurre en el caso de los intelectuales cuya independencia acaba lo mismo que el espíritu desinteresado de los estudios y de la enseñanza. Sin llegar al caso extremo de la Universidad de Tolosa, fundada en 1229 a requerimiento expreso de los papas para luchar contra la herejía, todas las universidades sufren este sometimiento. Sin duda las universidades cobran independencia respecto de las fuerzas locales a menudo más tiránicas, ensanchan sus dimensiones hasta abarcar toda la cristiandad dentro de sus horizontes y su influencia pero están sujetas a un poder que en muchas ocasiones supo empero dar pruebas de amplitud de miras. Sin embargo las universidades pagan un alto precio por esas conquistas. Los intelectuales de Occidente se convierten en cierta medida, pero con toda seguridad, en agentes pontificios.

Contradicciones internas de la corporación universitaria

Conviene considerar desde ahora lo que hay de excepcional en la corporación universitaria y lo que explica su ambigüedad fundamental en la sociedad; esa ambigüedad la condena a sufrir crisis de estructura.

La corporación universitaria es ante todo una corporación eclesiástica. Aun cuando sus miembros estén lejos de haber recibido todos las órdenes, aun cuando, cada vez más, cuente entre sus filas a puros elementos laicos, los universitarios pasan todos por ser clérigos, corresponden a jurisdicciones eclesiásticas, es más aún, a Roma. Nacidos de un movimiento que se enderezaba hacia el laicismo, los universitarios son hom-

bres de iglesia aun cuando traten de salir de ella institucionalmente.

Corporación cuya finalidad es el monopolio *local* y que se beneficia ampliamente con los desarrollos nacionales o locales (la Universidad de París es inseparable del acrecentamiento del poder de los Capetos, la de Oxford está vinculada con el fortalecimiento de la nonarquía inglesa, la de Bolonia aprovecha la vitalidad de las comunas italianas), la universidad es, de una manera única, *internacional* por sus miembros —profesores y estudiantes procedentes de todos los países—, por la materia de su actividad —la ciencia que no conoce fronteras—, por sus horizontes sancionados por la *licentia ubique docendi*, el derecho de enseñar en todas partes, que tienen por sus estatutos los graduados de las mayores universidades. Esta corporación no tiene sólo, como las otras corporaciones, un monopolio sobre el mercado local; su ámbito es la cristiandad.

Por esta condición la universidad ya rebasa el marco urbano en el que nació y es más, se ve llevada a oponerse —a veces violentamente— a los otros habitantes de la ciudad, tanto en el plano económico como en el plano jurisdiccional y político.

Parece, pues, condenada a superponerse a las diferentes clases y a los grupos sociales. Parece destinada a perpetrar una serie de traiciones contra todo el mundo. Para la Iglesia, para el Estado, para la ciudad la corporación universitaria puede ser un caballo de Troya. Es inclasificable.

A fines del siglo el dominico Tomás de Irlanda escribe:

> *"La ciudad de París es como Atenas, está dividida en tres partes: una es la de los mercaderes, de los artesanos y del pueblo que se llama la gran ciudad; otra es la de los nobles donde se encuentra la corte del rey y la iglesia catedral y que se llama la Cité; la tercera es la de los estudiantes y de los colegios que se llama la universidad."*

Organización de la corporación universitaria

La corporación universitaria parisiense puede tomarse como arquetipo. Durante el siglo XIII esa corporación define a la vez su organización administrativa y su organización profesional. Se compone de cuatro facultades (*Artes*, *Decreto* o *Derecho canónico* —el papa Honorio III le prohibió la enseñanza del Derecho Civil en 1219—, *Medicina* y *Teología*) que forman

otras tantas corporaciones en el seno de la universidad. Las facultades llamadas *superiores* (Decreto, Medicina y Teología) son dirigidas por los profesores titulares o *regentes* con un *decano* a la cabeza. La facultad de artes, de lejos la más numerosa, está fundada según el sistema de las *naciones*. Profesores y estudiantes se agrupan en ella según una distribución que corresponde más o menos a su lugar de origen. París tiene cuatro naciones: la *francesa*, la *picarda*, la *normanda*, la *inglesa*. Cada nación es presidida por un *procurador*, elegido por los regentes. Los cuatro procuradores asisten al *rector*, cabeza de la facultad de artes.

Sin embargo, la universidad posee organismos comunes a las cuatro facultades. Estos son empero bastante flexibles, pues las facultades tienen pocos problemas en común para debatir. No hay terrenos o edificios pertenecientes al conjunto de la corporación, salvo el terreno de juegos del Prado de los Clérigos situado fuera de los muros de la ciudad. La universidad, a semejanza de las facultades y de las naciones, se reúne en iglesias o en conventos en los que es recibida como huésped. En San Julián el Pobre, en conventos de los dominicos o de los franciscanos, en la sala capitular de los bernardos o de los cistercienses y más frecuentemente en el refectorio de los trinitarios. Allí es donde se reúne la asamblea general de la universidad compuesta de los maestros regentes y no regentes.

Ya a fines del siglo aparece un jefe de la universidad: el rector de la facultad de artes. Volveremos a ocuparnos de la evolución que hace que esta facultad se convierta en líder de la universidad. Debe su preeminencia al número de sus miembros, al espíritu que la anima y más aún a su papel financiero. El rector de los *artistas*, que dispone de las finanzas de la universidad, preside la asamblea general. Al terminar el siglo es la cabeza reconocida de la corporación. El rector conquistó definitivamente esa posición en el curso de las luchas entre seglares y regulares a las que nos referiremos más adelante. Sin embargo, la autoridad del rector será siempre limitada en cuanto al tiempo. Aunque es reelegible, el rector desempeña sus funciones sólo por un trimestre.

En las otras universidades volvemos a encontrar esa organización con variantes a veces considerables. En Oxford no hay un rector único. El jefe de la universidad es el *canciller* que, por lo demás, pronto será elegido por sus colegas, según ya vimos. A partir de 1274 desaparece de Oxford el sistema de

las *naciones*. Sin duda esto se explica por el carácter eminentemente regional de los miembros de la universidad. En adelante, los *septentrionales* o *boreales* —incluso los escoceses— y los *meridionales* o *australes* —incluso galeses e irlandeses— ya no forman cuerpos distintos.

En Bolonia se da la primera originalidad: los profesores no forman parte de la universidad. La corporación universitaria sólo agrupa a los estudiantes. Los profesores forman el *colegio de los doctores*. A decir verdad, Bolonia comprende varias universidades. Cada facultad forma una corporación aparte. Pero la preponderancia de las dos universidades de juristas —la civil y la canónica— es casi total. Esa preponderancia se fortalece a causa de que prácticamente se realiza la fusión de los dos organismos. Las más veces un solo rector está al frente de la institución. Lo mismo que en París, el rector es la emanación de las *naciones*, sistema que en Bolonia está muy vivo y es muy complejo. Las naciones se agrupan en dos federaciones, la de los *Citramontanos* y la de los *Ultramontanos*. Cada una de estas federaciones está dividida en varias secciones de número variable que llegan a dieciséis en el caso de los ultramontanos; las secciones están representadas por consejeros (*conciliarii*) que desempeñan junto al rector un papel importante.

El poder de la corporación universitaria se basa en tres privilegios esenciales: la autonomía jurisdiccional —dentro del marco de la Iglesia con ciertas restricciones locales y la facultad de apelar al papa—, el derecho de huelga y de secesión y el monopolio de la colación de los grados universitarios.

Organización de los estudios

Por otro lado, los estatutos universitarios establecen la organización de los estudios; definen la duración de los estudios, los programas de los cursos, las condiciones de los exámenes.

Las indicaciones referentes a la edad de los estudiantes y a la duración de los estudios son desgraciadamente imprecisas y a menudo contradictorias. Varían según los momentos y los lugares, y alusiones dispersas nos hacen presentir que a veces la práctica se alejaba mucho de la teoría.

En primer lugar, ¿a qué edad se ingresaba en la universidad y con qué preparación? Sin duda muy temprano, pero

aquí se plantea este problema: las escuelas de gramática ¿formaban o no parte de la universidad? La enseñanza de la escritura, por ejemplo, ¿se impartía antes del ingreso en la universidad o, como lo pretende Istvan Hajnal, era una de las funciones esenciales de la universidad? Un hecho seguro es el de que en la Edad Media no se distinguían bien los grados de la enseñanza: las universidades medievales no son sólo establecimientos de enseñanza superior. Nuestra enseñanza primaria y nuestra enseñanza secundaria se daban parcialmente en la universidad o eran controladas por ella. El sistema de los *colegios* —del que nos ocuparemos más adelante— aumentó aún más esta confusión al impartir la enseñanza a sus miembros desde la edad de los ocho años.

Se puede decir en términos generales que la enseñanza básica de las universidades —la de las *artes*— duraba seis años y era impartida entre los catorce y los veinte años; así lo prescribían en París los estatutos de Roberto de Courson. Dicha enseñanza comprendía dos etapas: el *bachillerato*, que abarcaba alrededor de dos años, y el *doctorado* al terminar los estudios. La medicina y el derecho se enseñaban sin duda luego entre los veinte y los veinticinco años. Los primeros estatutos de la facultad de medicina de París prescriben seis años de estudio para obtener la licencia o doctorado en medicina. . . una vez obtenido el magisterio en artes. La teología, por fin, era trabajo de largo aliento. Los estatutos de Roberto de Courson establecen ocho años de estudio y la edad mínima de treinta y cinco años para obtener el doctorado. En realidad, parece que la duración del aprendizaje del teólogo era de quince o dieciséis años: simple oyente durante los primeros seis años, el estudiante de teología debía cumplir períodos de práctica y cursillos de capacitación: especialmente explicar la Biblia durante cuatro años, las *Sentencias* de Pedro Lombardo durante dos años.

Los programas

La enseñanza consistía esencialmente en un comentario de textos y los estatutos mencionan también las obras que han de considerarse en el programa de los ejercicios universitarios. También aquí los autores varían según las fechas y los lugares. En la facultad de artes, la lógica y la dialéctica ocupan un lugar prominente, por lo menos en París donde casi todo Aristóteles

es comentado, mientras que en Bolonia sólo se explican resúmenes de Aristóteles y se insiste en cambio en la retórica con el *De Inventione* de Cicerón y la *Retórica a Herenio* y en las ciencias matemáticas y astronómicas, especialmente con Euclides y Tolomeo. Entre los juristas, el *Decreto de Graciano* es el manual básico. Los boloñeses agregarán a esta obra las *Decretales de Gregorio IX*, las *Clementinas* y las *Extravagantes*. En cuanto al derecho civil, los comentarios versaban sobre las Pandectas divididas en tres partes: *Digestum Vetus*, *Infortiatum* y *Digestum Novum*, sobre el Código y sobre una colección de tratados llamada *Volumen o Volumen Parvum* que comprendía las *Instituciones* y las *Authentica*, es decir, la traducción latina de las novelas de Justiniano. Bolonia agregaba además una recopilación de derecho lombardo, el *Liber Feudorum* La facultad de medicina se apoyaba en *Ars medecinae*, colección de textos reunidos en el siglo XI por Constantino el Africano que comprendía obras de Hipócrates y de Galeno a las que luego se agregaron las grandes sumas árabes: el *Canon* de Avicena, el *Colliget* o *Correctorium* de Averroes, el *Almansor* de Rhazés. Los teólogos agregaban a la Biblia como textos fundamentales el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo y la *Historia Scholastica* de Pedro el Comedor.

Los exámenes

También estaban reglamentados los exámenes y la obtención de los grados. En esto también cada universidad tenía sus modos propios que modificó con el tiempo. Consideremos dos programas escolares tipos: el del jurista boloñés y el del *artista* parisiense. El nuevo doctor boloñes obtenía su grado en dos etapas: el examen propiamente dicho (*examen* o *examen privatum*) y el examen público *(conventus publicus, doctoratus)* que era más bien una ceremonia de investidura.

Algún tiempo antes del examen privado el candidato era presentado por el *conciliarius* de su nación al rector ante quien juraba que cumpliría las condiciones exigidas por los estatutos y que no trataría de corromper a sus examinadores. En la semana anterior al examen uno de los profesores lo presentaba al arcediano y respondía ante éste de la capacidad del estudiante para afrontar la prueba. La mañana del examen, después de oír la misa del Espíritu Santo, el candidato comparecía ante el co-

legio de los doctores, uno de los cuales le daba dos pasajes para que los comentara. El candidato se retiraba para preparar el comentario que exponía por la tarde en un lugar público (la catedral, las más veces), ante un jurado de doctores y en presencia del arcediano, que no podía intervenir. Después de la exposición del comentario, el candidato respondía a las preguntas de los doctores que luego se retiraban para votar. Habiéndose obtenido una decisión por mayoría de votos, el arcediano proclamaba el resultado.

Aprobado el examen, el candidato se convertía en licenciado, pero sólo adquiría el título de doctor y podía enseñar efectiva y magistralmente después del examen público. Conducido con pompa a la catedral, el licenciado pronunciaba allí un discurso y leía una tesis sobre un punto de derecho que en seguida defendía contra los estudiantes que lo atacaban; de esta manera desempeñaba por primera vez el papel del maestro en una disputa universitaria. El arcediano le entregaba entonces solemnemente la licencia para enseñar y se le daban asimismo las insignias de su funcón: una cátedra, un libro abierto, un anillo de oro, la toca o birrete.

Un grado preliminar le era impuesto al joven *artista* parisiense. Sin que podamos afirmarlo con certeza, es probable que después de este primer examen, la *determinatio*, el estudiante llegaba a ser bachiller. La *determinatio* estaba precedida por dos pruebas previas. En primer lugar, el candidato debía sostener un debate con un profesor en el curso de las *responsiones* desarrolladas durante el mes de diciembre que precedía a la cuaresma, durante la cual se verificaría el examen. Si el candidato había pasado con éxito la prueba era admitido al *examen determinantium* o *baccalariandorum* en el cual debía probar que había cumplido las prescripciones de los estatutos y manifestar, mediante sus respuestas a las preguntas de un jurado de profesores, que conocía a los autores inscritos en su programa. Una vez dado este paso sobrevenía la *determinatio:* durante la cuaresma, el candidato daba una serie de cursos en los cuales debía mostrar su capacidad para seguir la carrera universitaria.

Segunda etapa: el examen propiamente dicho que conducía a la licenciatura y al doctorado. También aquí había varias fases. La más importante consistía en una serie de comentarios y de respuestas a preguntas ante un jurado de cuatro profesores presidido por el canciller o el vicecanciller. Una vez

admitido, el candidato recibía solemnemente unos días después la licencia de manos del canciller durante una ceremonia en la que el candidato debía dar una conferencia *(collatio)* que era sólo una formalidad. Unos seis meses después se convertiría efectivamente en doctor durante la *inceptio* correspondiente al *conventus* boloñés. El día anterior tomaba parte en una discusión solemne llamada sus *vísperas*. El día de la *inceptio* daba su lección inaugural en presencia de la facultad y recibía las insignias de su grado.

Por fin, los estatutos universitarios comprendían toda una serie de disposiciones que, como en otras corporaciones, definían el clima moral y religioso de la corporación universitaria.

Clima moral y religioso

Los estatutos prescribian —al tiempo que limitaban— las fiestas y diversiones colectivas. Los exámenes iban acompañados, en efecto, de regalos, de expansiones y de banquetes —costeados por el nuevo graduado— que sellaban la comunión espiritual del grupo y la admisión del nuevo en su seno. Como las borracheras, las *potaciones* de los primeros gremios, esas manifestaciones eran el rito en el que la corporación cobraba conciencia de su profunda solidaridad. La tribu intelectual se revelaba en aquellos juegos, a los que cada país aportaba a veces su nota tradicional: bailes en Italia, corridas de toros en España.

Agreguemos a esto los ritos de iniciación no oficializados por los estatutos, ritos con que se recibía al nuevo estudiante al llegar a la universidad, ese estudiante novicio, el novato, que nuestros textos llaman *béjaune* (bisoño). Conocemos esos ritos por un curioso documento de época posterior, el *Manuale Scolarium* de fines del siglo XV, en el cual podemos discernir los orígenes remotos de esas costumbres estudiantiles. La iniciación del nuevo está descrita como una ceremonia de "purificación" destinada a despojar al adolescente de su rusticidad y hasta de su bestialidad primitiva. Los compañeros se burlan de su olor de fiera salvaje, de su mirada perdida, de sus largas orejas, de sus dientes. La desembarazan de cuernos y excrecencias supuestas. Lo lavan, le pulen los dientes. En una parodia de confesión el novato confiesa vicios extraordinarios. De esta manera el futuro intelectual abandona su condicion original

que se parece mucho a la del campesino, a la del rústico de la literatura satírica de la época. El joven pasa de la bestialidad a la humanidad, de la rusticidad a la urbanidad; esas ceremonias, en las que aparece degradado y más o menos vaciado de su contenido original el viejo fondo primitivo, recuerdan que el intelectual ha sido extraído del clima rural, de la civilización agraria, del salvaje mundo de la tierra. El antropólogo tendría su palabra que decir en el psicoanálisis de los clérigos medievales.

La piedad universitaria

Los estatutos determinan también las obras piadosas, los actos de beneficencia que la corporación universitaria debe cumplir. Exigen que los miembros asistan a ciertos oficios religiosos, a ciertas procesiones, que cumplan con ciertas devociones.

En primer lugar está sin duda la devoción por los santos patronos, sobre todo san Nicolás, patrono de los estudiantes, y san Cosme y san Damián, patronos de los médicos, además de muchos otros. En la imaginería universitaria se encuentra con singular insistencia la tendencia corporativa a mezclar íntimamente el mundo sagrado con el mundo profano de los oficios. Esa imaginería se complace en recordar a Jesús en medio de los doctores, en representar a los santos provistos de los atributos de los maestros, en vestirlos con hábitos magistrales.

La piedad universitaria se inscribe en las grandes corrientes de la espiritualidad. En los estatutos de un colegio parisiense del siglo XIV, el del *Ave María*, se comprueba la devoción de profesores y estudiantes por la eucaristía, por la procesión del *Corpus Christi*. En la religión de los intelectuales volvemos a encontrar esta tendencia de la espiritualidad (a partir del siglo XIII) a insertarse en los marcos profesionales de la sociedad, definidos por el mundo urbano. La moral profesional se convierte en uno de los sectores privilegiados de la religión. Los manuales de confesores, preocupados por adaptarse a las actividades específicas de los grupos sociales, reglamentan la confesión y la penitencia según las categorías profesionales, clasifican y definen los pecados de los campesinos, de los comerciantes, de los artesanos, de los jueces, etc. . . Prestan una

atención especial a los pecados de los intelectuales, de los universitarios.

Pero la religión de los clérigos medievales no se limita a seguir las corrientes de la devoción, sino que a veces trata de orientarlas hacia un sector que les es propio. Sería instructivo estudiar sobre este particular la piedad mariana entre los intelectuales. Trátase de una devoción muy viva. Desde comienzos del siglo XIII en los medios universitarios circulaban poemas y oraciones dedicados especialmente a la Virgen cuya recopilación, *Stella Maris*, debida al maestro parisiense Juan de Garlande, es la más célebre. No ha de sorprender esta piedad que aporta una presencia femenina a un medio que, a pesar de la herencia de los goliardos, es esencialmente un medio de hombres solteros. Pero la piedad mariana de los intelectuales tiene sus caracteres propios. Siempre está impregnada de teología y las discusiones sobre la Inmaculada Concepción serán apasionadas. Si un Duns Scot será su ardiente campeón, esta piedad encontrará la oposición, por motivos dogmáticos, de un santo Tomás de Aquino quien asumirá, por lo demás, la posición del gran devoto de la Virgen que fue en el siglo anterior san Bernardo. Parece sobre todo que los intelectuales están preocupados por conservar resonancias intelectuales en el culto mariano. Parecen deseosos de evitar caer en una piedad demasiado afectiva y quieren mantener el equilibrio entre las aspiraciones del espíritu y los impulsos del corazón. En el prefacio a *Stella Maris* Juan de Garlande trasluce ingenuamente esta tendencia cuando dice:

"He reunido milagros de la Virgen extraídos de relatos que encontré en la biblioteca de Santa Genoveva de París, y los puse en verso para mis alumnos de París, a fin de ofrecerles un ejemplo vivo... La causa material de este libro son los milagros de la Virgen gloriosa. Pero inserté en él hechos que interesan a la física, la astronomía y la teología... La causa final reside efectivamente en la fe permanente en Cristo. Y esa fe supone la teología y hasta la física y la astronomía."

Como se ve, los universitarios querían que esa *Estrella del Mar* fuera también luz de la ciencia.

El instrumental

Hombre de oficio, el miembro de la corporación universitaria está provisto en el siglo XIII de un instrumental completo. Escritor, lector, profesor, se rodea de los instrumentos exigidos por sus actividades. En el Diccionario del maestro parisiense Juan de Garlande leemos:

"He aquí los instrumentos necesarios a los clérigos: libros, un pupitre, una lámpara de noche con sebo y un candelero, una linterna y un embudo con tinta, una pluma, una plomada y una regla, una mesa y una palmeta, una silla, una pizarra, una piedra pómez con un raspador y tiza. El pupitre (pulpitum) *se dice en francés* lutrin *(atril); hay que observar que el pupitre está provisto de unas muescas que permiten graduarlo, subirlo y bajarlo a la altura de lo que se lee, pues el atril es aquello sobre lo que se coloca el libro. Se llama raspador* (plana) *un instrumento de hierro con el cual los pergamineros preparan el pergamino."*

Hasta se han descubierto otros instrumentos que, si bien no son los que todo clérigo medieval emplea, forman parte del instrumental de sus auxiliares, los copistas, por ejemplo: especialmente un mango de pergamino y una ruedecilla que pemitían volver a encontrar el lugar donde se había dejado la copia.

Como especialista, el intelectual dispone de una serie de pertrechos que lo distinguen bien del clérigo de la Alta Edad Media cuya enseñanza era esencialmente oral y sólo necesitaba elementos muy reducidos para la escritura de raros manuscritos, cuya técnica se relacionaba sobre todo con preocupaciones estéticas.

Si los ejercicios orales continúan siendo fundamentales en la vida universitaria, el libro se convierte en la base de la enseñanza. Al considerar los pertrechos de que se rodea en adelante el intelectual, bien se comprende que un san Francisco de Asís, apóstol de la renunciación, se muestre hostil, entre otras razones, a esta actividad en la que el equipamiento material se hace necesario y cada vez más importante.

El libro como instrumento

El libro universitario es un objeto completamente diferente del libro de la Alta Edad Media. Se refiere a un contexto técnico, social y económico enteramente nuevo. El libro es la expresión de otra civilización. La escritura misma cambia y se adapta a las nuevas condiciones, como lo señaló bien Henri Pirenne:

"La letra cursiva responde a una civilización en la que la escritura es indispensable a la vida de la colectividad así como a la de los individuos; la letra minúscula (de la época carolingia) es una caligrafía apropiada para la clase de los letrados en cuyo seno se limita y se perpetúa la instrucción. Resulta en alto grado significativo comprobar que la letra cursiva torna a reaparecer junto a aquella en la primera mitad del siglo XIII, es decir, precisamente en la época en que el progreso social y el desarrollo de la cultura y la economía laicas generalizan de nuevo la necesidad de la escritura."

Los hermosos trabajos del padre Destrez[1] mostraron en toda su dimensión la revolución que se realiza durante el siglo XIII en la técnica del libro, cuyo taller es la universidad.

No sólo los profesores y los estudiantes debían leer a los autores que figuraban en los programas, sino que debían conservarse por escrito los cursos de los profesores. Los estudiantes tomaban notas de ellos *(relationes);* algunos llegaron hasta nosotros. Es más aún, esos cursos eran publicados y debían serlo rápidamente para que se los pudiese consultar en el momento de los exámenes; además debían publicarse en cierto número de ejemplares. La base de este trabajo es la *pecia.* Leamos la descripción que de ella hace el padre Destrez:

"Una primera copia oficial de la obra que se quiere poner en circulación se hace en cuadernos de cuatro folios, independientes los unos de los otros. Cada uno de estos cuadernos, constituido por una piel de carnero doblada en cuatro lleva el nombre de pieza, pecia. *Gracias a esas piezas cuya reunión*

[1] La pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe S., 1935

constituye lo que se llama el ejemplar, el tiempo que habría necesitado un solo copista para hacer una sola copia alcanza, en el caso de una obra que comprende unas sesenta piezas, para que unos cuarenta escribas puedan trabajar cada uno en su transcripción sobre un texto corregido y controlado por la universidad y que, en cierto modo, llega a ser texto oficial."

Esta publicación del texto oficial de los cursos tuvo una importancia capital en las universidades. Los estatutos de la Universidad de Padua declaran en 1264: "Sin ejemplares no habría universidad".

La intensificación del uso del libro por los universitarios tiene una serie de consecuencias. Los progresos realizados en la confección del pergamino permiten obtener hojas menos gruesas, más livianas y menos amarillas que las de los manuscritos anteriores. En Italia, donde la técnica está más avanzada, las hojas son muy delgadas y de una notable blancura.

También cambia el formato del libro. Antes el tamaño era aproximadamente el de nuestros en folio. "Esta es una dimensión que sólo puede convenir a manuscritos escritos en las abadías y destinados a permanecer en ellas". En adelante el libro es consultado a menudo y transportado de un lugar a otro. Su formato se hace más pequeño, más manejable.

La letra minúscula gótica, más rápida, reemplaza a la antigua letra. Varía según los centros universitarios; está la letra parisiense, la inglesa, la boloñesa. Esta letra corresponde también a un progreso técnico: se abandona la caña de escribir para adoptar la pluma de ave, en general de ganso, que permite "mayor facilidad y rapidez en el trabajo".

También disminuye la ornamentación de los libros: las letras floridas y las miniaturas se hacen en serie. Si los manuscritos de derecho continúan siendo a menudo lujosos, pues los juristas pertenecen en general a una clase rica, los libros de los filósofos y de los teólogos, a menudo pobres, sólo excepcionalmente tienen miniaturas. Muchas veces el copista deja en blanco el lugar de las letras floridas y de las miniaturas para que un comprador modesto pueda comprar el manuscrito tal como está, en tanto que un cliente más rico podía hacer pintar los espacios reservados.

A estos detalles significativos agreguemos la creciente abundancia de abreviaturas —hay que producir rápidamente—, los progresos en la numeración de páginas, de los epígrafes, de los índices, la presencia a veces de una lista de abreviaturas, el hecho de que se recurra cada vez que es posible al orden alfabético en la presentación. Toda está orientado a facilitar la consulta rápida. El desarrrollo del oficio intelectual determinó la era de los manuales, del libro manuable que se maneja. Es éste un testimonio notable de la aceleración en la circulación de la cultura escrita y en su difusión. Así queda cumplida una primera revolución. El libro ya no es objeto de lujo sino que se ha convertido en instrumento. Trátase de un nacimiento más que de un renacimiento, mientras se aguarda a que llegue la imprenta.

Como instrumento, el libro es un producto industrial y objeto comercial. A la sombra de las universidades se constituye todo un pueblo de copistas —a menudo son estudiantes pobres que se ganan así su subsistencia— y de libreros *(stationarii)*. Indispensables en el taller universitario, estos elementos se hacen admitir en él como obreros de pleno derecho. Logran beneficiarse con privilegios de los universitarios, pertenecen a la jurisdicción de la universidad. Llenan las filas de la corporación, las acrecientan con una multitud de artesanos auxiliares. La industria intelectual tiene sus industrias anexas y derivadas. Algunos de estos productores y comerciantes son ya grandes personajes. Junto a "artesanos cuya actividad se reducía a revender algunas obras de ocasión" otros "se elevaban hasta desempeñar el papel de editores internacionales".

El método escolástico

Además de su instrumental, el técnico intelectual posee su método: el escolaticismo. Ilustres eruditos, entre los cuales se cuenta en primer término a monseñor Grabmann, han descrito la constitución del escolasticismo y su historia. El padre Chenu en su *Introducción al estudio de santo Tomás de Aquino* nos da una esclarecedora exposición. Tratemos de discernir la verdadera figura y dimensión de este escolasticismo, víctima de tantas denigraciones seculares y que es tan difícil penetrar sin el correspondiente aprendizaje pues tanto repug-

na su aspecto técnico. Las palabras del padre Chenu pueden servirnos de hilo conductor: "Pensar es un oficio cuyas leyes están minuciosamente fijadas".

El vocabulario

Leyes del lenguaje primario. Si las famosas controversias entre realistas y nominalistas llenaron el pensamiento medieval, ello ocurrió porque los intelectuales de la época asignaban a las palabras un justo poder y se preocupaban por definir su contenido. Para ellos es esencial saber qué relaciones existen entre la palabra, el concepto, el ser. Nada más opuesto a ese verbalismo de que se ha acusado al escolasticismo y en el que, por lo demás, cayó a veces en el siglo XIII y luego con mayor frecuencia. Los pensadores y los profesores de la Edad Media quieren saber de qué están hablando. El escolasticismo tiene una base de gramática. Los escolásticos son los herederos de Bernardo de Chartres y de Abelardo.

La dialéctica

Leyes de la demostración después. La segunda fase del escolasticismo es la dialéctica, conjunto de procedimientos que hacen del objeto del saber un problema, problema que los escolásticos exponen, defienden contra los atacantes y resuelven para convencer así al oyente o al lector. Aquí el peligro es el razonamiento en vacío, no ya el verbalismo, sino la verborrea. A la dialéctica hay que darle un contenido, no sólo de palabras sino de pensamiento eficaz. Los universitarios son los descendientes de Juan de Salisbury, que decía: "La lógica por sí sola es exangüe y estéril; no produce ningún fruto de pensamiento si no concibe en otro lado".

La autoridad

El escolasticismo se nutre de textos. Es el método de autoridad que se apoya en la doble aportación de las civilizaciones anteriores: el cristianismo y el pensamiento antiguo enriquecido, como se vio, por el rodeo árabe. El escolasticismo es el

fruto de un momento de renacimiento. Digiere todo el pasado de la civilización occidental. La Biblia, los padres de la Iglesia, Platón, Aristóteles, los árabes son los datos del saber, los materiales de trabajo. El peligro aquí es la repetición, el psitacismo, la imitación servil. Los escolásticos heredaron de los intelectuales del siglo XII el sentido agudo del progreso necesario e ineluctable de la historia y del pensamiento. Con esos materiales construyen su obra. A los fundamentos agregan nuevos pisos, edificios originales. Pertenecen al linaje de Bernardo de Chartres, encaramados en los hombros de los antiguos para poder ver más lejos. Gilberto de Tournai dice:

"Nunca encontraremos la verdad si nos contentamos con lo que ya se ha hallado... . Los que escribieron antes que nosotros no son para nosotros señores sino que son guías. La verdad está abierta a todos y todavía no ha sido poseída por entero."

Admirable impulso de optimismo intelectual tan opuesto al triste "Todo ya está dicho y llegamos demasiado tarde..."

La razón: la teología como ciencia

El escolasticismo une las leyes de la imitación con las leyes de la razón, las prescripciones de la autoridad con los argumentos de la ciencia. Y un progreso decisivo del siglo consiste en que la teología apela a la razón y así la teología se convierte en una ciencia. Los escolásticos realizan la invitación implícita de las Escrituras que incitan al creyente a dar razón de su fe: "Estad siempre dispuestos a satisfacer a quienquiera que os interrogue, a dar razón de lo que hay en vosotros por la fe y la esperanza." Los escolásticos responden al llamado de san Peblo para quien la fe es "el argumento de las cosas invisibles" *(argumentum non apparentium,* Epístola a los hebreos XI, 1). Según Guillermo de Auvernia, iniciador en este dominio y hasta que santo Tomás haga la exposición más segura de la ciencia teológica, los escolásticos recurren a la razón teológica, "la razón iluminada por la fe" *(ratio fide illustrata).* La fórmula profunda de san Anselmo *fides quearens intellectus*, la fe en busca de la inteligencia, quedará iluminada cuando santo Tomás establezca como principio: "La gracia no hace desapa-

recer la naturaleza sino que la perfecciona" *(Gratia non tollit naturam sed perfecit).*

Nada menos oscurantista que el escolasticismo para el que la razón se perfecciona en inteligencia cuyos destellos se resuelven en luz.

Con estos fundamentos, el escolasticismo se construye en el trabajo universitario con procedimientos de exposición propios.

Los ejercicios: Quaestio, disputatio, quodlibet

La base es el comentario de textos, la *lectio*, un análisis en profundidad que parte del análisis gramatical que da la letra *(littera)*, se eleva a la explicación lógica que suministra el sentido *(sensus)* y termina en la exégesis que revela el contenido de ciencia y de pensamiento *(sententia)*.

Pero el comentario da nacimiento a la discusión. La dialéctica permite ir más allá de la comprensión del texto para tratar problemas que éste plantea, lo hace desaparecer frente a la busca de la verdad. Toda una problemática reemplaza la la exégesis. De conformidad con procedimientos apropiados, la *lectio* se desarrolla en *quaestio*. El intelectual universitario nace desde el momento en que "pone en cuestión" el texto que ya no es un apoyo, desde el momento en que el intelectual de pasivo se hace activo. El maestro no es ya un exégeta sino que es un pensador. Da sus soluciones, crea. Su conclusión de la *quaestio*, la *determinatio*, es obra de su pensamiento.

En el siglo XIII la *quaestio* se destaca de todo otro texto. Existe en sí misma. Con la participación activa de los profesores y de los estudiantes la *quaestio* es el objeto de una discusión, se convierte en la *disputatio*.

El padre Mandonnet[1] ha hecho una descripción clásica de este punto:

"Cuando un maestro disputaba (ya los demás maestros y los bachilleres de la facultad cesaban sus actividad, habiéndose dado todas las lecciones de la mañana), el maestro

[1] Revue Thomiste, 1928, págs. 267-9.

encargado de la discusión daba sólo una lección breve para permitir que llegaran los asistentes; luego comenzaba la disputa que ocupaba una parte más o menos considerable de la mañana. Todos los bachilleres de la facultad y los alumnos del maestro que disputaba debían asistir al ejercicio. Los demás profesores y estudiantes, según parece, quedaban libres; pero no cabe duda de que muchos asistían a la discusión según la reputación del maestro y el tema de la discusión. El clero parisiense, los prelados y otras personalidades eclesiásticas que se hallaban de paso en la capital frecuentaban de buen grado esas justas que apasionaban a los espíritus. La disputa era el torneo de los clérigos.

El tema de la disputa era fijado de antemano por el maestro que debía sostener la discusión. Se fijaba el día y la disputa era anunciada en las otras escuelas de la facultad. . .

La disputa se desarrollaba bajo la dirección del maestro; pero no era propiamente él quien disputaba. Era su bachiller quien se encargaba de responder y que comenzaba así su aprendizaje de estos ejercicios. Las objeciones eran formuladas, generalmente en diversos sentidos, primero por los profesores presentes, luego por los bachilleres y por fin, si había tiempo, por los estudiantes. El bachiller respondía a los argumentos aducidos y cuando era necesario el maestro le prestaba su concurso. Esa era en términos generales la fisonomía de una disputa ordinaria; pero se trataba sólo de la primera parte que era sin embargo la principal y la más agitada.

Las objeciones formuladas y resueltas en el curso de la disputa sin un orden preestablecido presentaban por fin una materia doctrinal bastante desordenada, menos semejante empero a los restos de un campo de batalla que a los materiales semilabrados de una obra en construcción. Por eso, a esta sesión de elaboración seguía una segunda que llevaba el nombre de determinatio *magistral.*

El primer día leíble, como se decía entonces, es decir, el primer día en que el maestro que había disputado podía dar su lección, pues un domingo, un día de fiesta o cualquier otro obstáculo podía impedir que fuera el día siguiente mismo de la disputa, el maestro retomaba en su escuela la materia discutida la víspera o algunos días antes. Primero coordinaba, en la medida en que la materia lo permitía, en un orden o en una sucesión lógica las objeciones formuladas contra su tesis y les daba una formulación definitiva. Hacía seguir a esas objeciones

algunos argumentos en favor de la doctrina que iba a proponer. Pasaba luego a dar una exposición doctrinal, más o menos extensa, de la cuestión debatida que representaba la parte central y esencial de la determinación. El maestro terminaba respondiendo a cada una de las objeciones expuestas contra la doctrina de su tesis. . .

Las actas de la determinación, confiadas a la escritura por el maestro o un oyente, constituyen esos escritos que llamamos las cuestiones disputadas y que son el término final de la disputa."

Por fin, dentro de este marco, se desarrolló un género especial: la disputa cuodlibética. Dos veces por año los maestros podían presidir una sesión en la que se ofrecían a tratar un problema planteado por cualquiera y sobre cualquier tema *(de quodlibet ad voluntatem cujuslibet)*. Monseñor Glorieux[1] describió ese ejercicio en estos términos:

"La sesión comienza por la mañana muy temprano pues puede prolongarse mucho. Lo que la caracteriza es su desarrollo caprichoso, improvisado, y la incertidumbre que campea en ella. Sesión de disputa, de argumentación como las demás; pero ofrece este rasgo especial: la iniciativa escapa al maestro para pasar a los asistentes. En las disputas ordinarias, el maestro anuncia de antemano los temas que serán tratados, reflexiona sobre ellos y los tiene preparados. En la disputa quodlibética, cualquiera puede plantear cualquier problema y aquí reside el gran peligro para el maestro. Las cuestiones o las objeciones pueden proceder de todas partes, pueden ser hostiles o curiosas o malignas. Se lo puede interrogar de buena fe para conocer su opinión, pero también puede intentarse ponerlo en contradicción consigo mismo u obligarlo a pronunciarse sobre temas espinosos que el maestro preferiría no tratar nunca. A veces el que interroga puede ser un curioso o un espíritu inquieto; a veces puede ser un rival celoso o un profesor curioso que procurará colocarlo en una postura molesta. Algunas veces los problemas serán claros o interesantes, pero otras las preguntas serán ambiguas y al maestro le costará trabajo captar su alcance exacto y su sentido verdadero. Algunos se mantendrán honestamente dentro del dominio puramente intelectual; otros tendrán sobre todo segundas intenciones de política o de denigración. . . De manera que quien quiera sostener una disputa quodlibética debe poseer una presencia de espíritu poco común y una competencia casi universal."

[1] La littérature quodlibétique, 1936.

Así se desarrolla el escolasticismo, maestro de rigor, estímulo de pensamiento original en la obediencia a las leyes de la razón. El pensamiento occidental iba a quedar marcado para siempre por el escolasticismo que le permitió realizar progresos decisivos. Claro está, nos referimos al escolasticismo del siglo XIII, en todo su vigor, manejado por espíritu agudos, exigentes, de gran impulso. El escolasticismo de la época del gótico flamígero de fines de la Edad Media podrá con razón suscitar el desprecio de un Erasmo, de un Lutero, de un Rabelais. El escolasticismo *barroco* despertará la legítima repugnancia de un Malebranche. Pero la inspiración y los hábitos del escolasticismo se incorporaron a los nuevos progresos del pensamiento occidental. El propio Descartes le debe mucho. Al final de un libro profundo, Etienne Gilson llegó a escribir: "No se puede comprender el cartesianismo sin cotejarlo continuamente con ese escolasticismo que él desdeña, pero en el seno del cual se instala y del que bien puede decirse que se nutre, puesto que se lo asimila".

Contradicciones. ¿Cómo vivir? ¿Salario o beneficio?

Pero, aun así armado, el intelectual del siglo XIII se encuentra frente a muchas incertidumbres y colocado frente a elecciones delicadas. Las contradicciones se revelan en el curso de una serie de crisis universitarias.

Los primeros problemas son de orden material y bien profundos. Primera cuestión: ¿cómo vivir? Como el intelectual no es ya un monje, cuya comunidad le asegura el mantenimiento, debe ganarse la vida. En las ciudades los problemas de la alimentación y del alojamiento, de la vestimenta y del equipo —los libros son caros— son angustiosos. Y además la carrera del estudiante es costosa porque es larga.

Para este problema hay dos soluciones: el salario o el beneficio para el maestro, la beca o la prebenda para el estudiante.

El salario mismo puede presentarse en un doble aspecto: el maestro puede ser pagado por sus alumnos o por los pode-

res civiles, la beca puede ser el don de un mecenas privado o la subvención de un organismo público o de un representante del poder político.

Detrás de estas soluciones hay compromisos divergentes. La primera opción fundamental es entre salario y beneficio. En el primer caso, el intelectual se afirma deliberadamente como un trabajador, como un productor. En el segundo, el intelectural no vive de su actividad pero puede ejercerla porque es rentista. De manera que toda su condición socioeconómica se define así: ¿trabajador o privilegiado?

Dentro de esta primera elección se dibujan otras de menor importancia pero no desdeñables.

Si el intelectual recibe un salario puede ser un comerciante (en el caso de que sus alumnos le paguen), o un funcionario (si es retribuido por el poder comunal o principesco) o una especie de criado (si vive de las generosidades de un mecenas).

Si goza de una prebenda puede recibir un beneficio agregado a su función intelectual que lo convierte en un clérigo especializado o puede gozar de un beneficio al cual ya está agregada otra función pastoral, como un curato o una abadía y entonces ser un intelectual sólo por casualidad y aun a pesar de su cargo eclesiástico.

A partir del siglo XII las elecciones se hicieron en parte según las circunstancias del lugar o de la fecha, según la situación y la psicología de los personajes.

Sin embargo pueden distinguirse varias tendencias. La de los maestros es la de vivir del dinero que les pagan sus alumnos. Encuentran en esta solución la ventaja de estar libres frente a los poderes temporales: comuna, príncipe, iglesia y hasta mecenas. Esta solución les parece natural, pues es la que más conviene a los hábitos del taller urbano del que se consideran miembros. Venden su ciencia y sus enseñanzas, así como los artesanos venden sus productos. Apoyan esta reinvindicación de la que encontramos numerosas expresiones. La principal es la de que todo trabajo merece un salario. Esto es lo que afirman manuales de confesores: "el maestro puede aceptar el dinero de los estudiantes —la *collecta*— como precio de su trabajo, de sus afanes"; y esto es lo que recuerdan a menudo los universitarios, como lo harán todavía en 1382 los doctores en derecho de Padua: "Consideramos que no es racional que el trabajador no obtenga un beneficio de su trabajo. Por eso decretamos que el doctor que diga el discurso de respuesta en

nombre del colegio con motivo de la recepción de un estudiante reciba del estudiante en reconocimiento de su trabajo tres libras de tela y cuatro frascos de vino o un ducado".

De ahí la animadversión que muestran los maestros por los estudiantes que son malos pagadores. El célebre jurista de Bolonia, Odofredo, escribía:

"Os anuncio que el año próximo dictaré los cursos obligatorios con la conciencia de que siempre he dado muestras; pero dudo de que dicte cursos extraordinarios, pues los estudiantes no son buenos pagadores; quieren saber, pero no quieren pagar, de conformidad con este dicho 'Todos quieren saber pero ninguno quiere pagar el precio del saber'."

En cuanto a los estudiantes (a juzgar por sus cartas, ya auténticas, ya puestas a manera de ejemplo en manuales de correspondencia) trataban sobre todo de hacerse mantener por su familia o por un benefactor.

La Iglesia y más especialmente el papado consideraron su deber resolver este problema. La Iglesia proclamó un principio: la gratuidad de la enseñanza. La más legítima de las razones que motivaban su posición era la voluntad de asegurar la enseñanza a los estudiantes pobres. Otra razón, que procedía de un estado de espíritu arcaico y que tenía que ver con un período en el que sólo existía una enseñanza propiamente religiosa, pretendía que la ciencia era don de Dios y que, en consecuencia, no podía venderse sin incurrir en pecado de simonía; se consideraba que la enseñanza formaba parte del ministerio *(officium)* del clérigo. En un texto célebre, san Bernardo había denunciado las ganancias de los maestros como un beneficio ignominioso *(turpis quaestus).*

Y el papado decretó toda una serie de medidas. En el tercer concilio de Letrán de 1179 el papa Alejandro III proclamaba el principio de la gratuidad de la enseñanza y sus sucesores recordaron repetidas veces esta decisión. Al mismo tiempo debía crearse, agregada a cada iglesia catedral, una escuela cuyo maestro tendría su existencia asegurada por la colación de un beneficio.

En virtud de esos lazos de interés el papado detenía o por lo menos frenaba considerablemente el movimiento que llevaba a los intelectuales hacia el laicismo.

Como resultado de esto los únicos que podían ser profe-

sores en las universidades eran aquellos que aceptaban esta dependencia material respecto de la Iglesia. Claro está que, junto a las universidades y a pesar de la hosca oposición de la Iglesia, se pudieron fundar escuelas laicas, pero éstas, en lugar de impartir una instrucción general, se limitaban a una enseñanza técnica esencialmente destinada a los comerciantes: la escritura, la contabilidad, lenguas extranjeras. Así se ampliaba la brecha entre cultura general y formación técnica. Y la Iglesia se atenía a la opinión emitida por Inocencio III quien había declarado en su *Dialogus:*

"Todo hombre dotado de inteligencia... puede cumplir la función docente pues mediante la enseñanza debe conducir al camino recto a su hermano, si lo ve errar lejos del camino de la verdad o de la moral. Pero la función de predicar, es decir, enseñar públicamente, sólo la poseen aquellos designados para ello, es decir, los obispos, los sacerdotes en sus iglesias y los abades en los monasterios, a quienes les está confiado el cuidado de las almas."

Texto capital en el cual un pontífice, sin embargo poco abierto a las novedades, reconocía frente a la evolución general la distinción necesaria entre la función religiosa y la función docente. Sin duda, esta opinión se emitió considerando un contexto histórico determinado, el de una sociedad enteramente cristiana. Pero la más alta personalidad de la Iglesia había reconocido el carácter laico de la enseñanza por lo menos en quienes la impartían. Como se sabe este texto no tuvo el desarrollo que merecía.

Sin embargo, como se verá, numerosos maestros y estudiantes fueron laicos en la Edad Media. Pero no por eso dejaron de participar en la distribución de beneficios eclesiásticos, con lo que contribuyeron a agravar uno de los grandes males de la Iglesia de la Edad Media y del antiguo régimen: la adjudicación de rentas y beneficios eclesiásticos a laicos. Por lo demás, la institución de un beneficio especial acordado a un solo maestro por centro escolar se reveló rápidamente muy insuficiente y maestros y estudiantes hubieron de recibir beneficios ordinarios con lo que se agravó otra de las calamidades de la Iglesia: la no residencia de los pastores.

Por fin, la posición de la Iglesia acrecentó las dificultades de aquellos que buscaban en la instrucción salidas no eclesiásticas, especialmente el ejercicio del derecho civil y de la medicina. Esos estudiantes se veían condenados a menudo a situaciones falsas pues, si la boga de los estudios jurídicos, por ejemplo, no decayó, dichos estudios no dejaron de ser atacados por eminentes eclesiásticos. Roger Bacon hubo de declarar: "Todo en el derecho civil tiene un carácter laico. Dedicarse a un arte tan grosero es salirse de la Iglesia". Como no se las podía enseñar oficialmente en las universidades, todo un conjunto de disciplinas que la evolución técnica, económica y social llamaba a un gran desarrollo pero que estaban desprovistas de todo carácter religioso inmediato, quedaron paralizadas durante siglos.

La querella de los regulares y de los seglares

Una grave crisis, que sacudió las universidades en el siglo XIII y a comienzos del siglo XIV, reveló la ambigüedad de la situación de los intelectuales y el descontento de muchos. Fue la querella de los regulares y de los seglares, la violenta oposición que hicieron los seglares a la extensión del lugar que ocupaban en las universidades maestros pertenecientes a las nuevas órdenes mendicantes.

Los dominicos, en efecto, desde el principio trataron de penetrar en las universidades pues el objetivo mismo de su fundador —la predicación y la lucha contra la herejía— los conducía a proveerse de una sólida preparación intelectual. Pronto se les unieron los franciscanos a medida que en la orden cobraban mayor influencia aquellos que la alejaban, por lo menos en ciertos puntos, de las posiciones de san Francisco que, como se sabe, era hostil a una ciencia en la que veía un obstáculo a la pobreza, a la renunciación, a la fraternidad con los humildes. Los hermanos de estas órdenes fueron primero bien recibidos. En 1220 el papa Honorio III felicita a la Universidad de París por la buena acogida dada a los dominicos. Luego se producen violentos choques. En la Universidad de París se registraron los más vehementes entre 1252 y 1290 y especialmente durante los años 1252-1259, 1265-1271 y 1282-1290. También Oxford se vio afectada más tarde entre 1303 y 1320, entre 1350 y 1360.

De estas querellas, la más aguda y más típica es la registrada en París entre 1252 y 1259; culmina en el asunto de Guillermo de Saint-Amour, complejo pero instructivo.

Los actores del drama son cinco: las órdenes mendicantes y sus maestros parisienses, la mayoría de los profesores seglares de la universidad, el papado, el rey de Francia y los estudiantes.

En lo más reñido de la lucha, un maestro secular, Guillermo de Saint-Amour, publicó un violento ataque contra los hermanos en un tratado titulado *Los peligros de los tiempos nuevos*. Condenado por el papa fue expulsado a pesar de la viva resistencia de una parte de la universidad que estaba a su favor.

¿Qué reprochaban los maestros seglares a los mendicantes?

En un primer período, de 1252 a 1254, los motivos de queja son casi exclusivamente de orden corporativo. Los seglares reprochan a los mendicantes violar los estatutos universitarios. Los mendicantes obtienen los grados en teología y la enseñanza sin haber adquirido previamente el magisterio en artes. En 1250 arrancaron al papa la posibilidad de obtener, fuera de la facultad de teología, la licencia de manos del canciller de Nuestra Señora; pretenden tener dos cátedras y efectivamente las ocupan, cuando en realidad los estatutos sólo les asignan una (de cuatro); y sobre todo rompen la solidaridad universitaria pues continúan dictando cursos cuando la universidad está en huelga. Así lo hicieron en 1229-31 y reincidieron en 1253, siendo así que la huelga responde a un derecho reconocido por el papado y está inscrito en los estatutos. Por lo demás, agregan los maestros seglares, esos hermanos no son verdaderos universitarios; en la universidad hacen una competencia desleal pues acaparan a los estudiantes y orientan a muchos de ellos hacia la vocación monástica; viven de limosnas; no reclaman pago por sus cursos y ellos mismos no se sienten obligados por las reivindicaciones de orden material de los universitarios.

Esos son los verdaderos motivos de queja de los seglares, motivos significativos, de vasto alcance. Los universitarios comprendieron muy pronto la incompatibilidad de pertenecer a una orden, por nuevo que fuera su estilo, y a una corporación por clerical y original que ella fuera.

Intelectuales que no recibieron la formación básica esencial —la que da la facultad de artes—, para quienes el problema de la subsistencia material no se plantea, para quienes el derecho de huelga no significa nada, no son verdaderos intelectuales. No son trabajadores científicos, puesto que no viven de su enseñanza.

El papa Inocencio IV se rindió por lo menos a una parte de esos argumentos; sensible a las violaciones de los estatutos universitarios en que incurrían los mendicantes, les prescribió que se atuvieran a ellos el 4 de julio de 1254 y el 20 de noviembre siguiente restringía los privilegios de las dos órdenes mediante la bula *Etsi animarum*.

Pero su sucesor Alejandro IV, que había sido cardenal protector de los franciscanos, anuló la bula de su predecesor el 22 de diciembre con la bula *Nec insolitum* y, el 14 de abril de 1255, con la nueva bula *Quasi lignum vitae* consagraba el triunfo completo de los mendicantes sobre los universitarios.

La lucha se reanudó, se hizo más áspera, se trasladó a otro plano, no ya corporativo, sino dogmático. Los maestros seglares, Guillermo de Saint-Amour en primer término, y escritores como Rutebeuf (en poemas de circunstancia) y Juan de Meung (en *Le Roman de la Rose*) atacaron a las órdenes en los fundamentos mismos de su existencia y de su ideal.

Los mendicantes son acusados de usurpar las funciones del clero, especialmente la confesión y el entierro, de ser hipócritas que buscan placeres, riqueza y poder; el famoso Faux Semblant de *Le Roman de la Rose* es un franciscano; y por fin los acusan de ser herejes pues su ideal de pobreza evangélica es contrario a la doctrina de Cristo y amenaza con la ruina de la Iglesia. Argumento polémico: los seculares ven como prueba de lo que aducen las famosas profecías de Joaquín de Flore que estaban muy en boga entre ciertos franciscanos; Joaquín anunciaba para el año 1260 el comienzo de una nueva era en la que la Iglesia del momento cedería su lugar a una nueva Iglesia cuya regla sería la pobreza. El desarrollo de tales ideas por el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino en su *Introducción al evangelio eterno*, publicada en 1254, suministró nuevas armas a los seglares.

Sin duda los seglares exageraban. Calumnias y maniobras que sólo apuntaban a desacreditar las órdenes empañaron su causa. En el fondo san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, de quien ciertamente no se puede sospechar hostilidad contra la universidad, supieron responder bien.

De manera que todo ese asunto tuvo sus aspectos penosos. La mayor parte de los papas, encantados de tomar partido por las órdenes que les eran devotas mientras apretaban

cada vez más a los universitarios, quebró las resistencias de los seglares. El rey de Francia, san Luis, muy afecto a los franciscanos, los dejó hacer; Rutebeuf le reprochó amargamente el hecho de ser un juguete entre las manos de los mendicantes y de no defender su reino para el que eran tan importantes los derechos de la universidad. Parece que los estudiantes tuvieron una actitud vacilante; muchos eran sensibles a las ventajas de la enseñanza de los mendicantes y más sensibles aún al brillo de sus personalidades y a la novedad de ciertos aspectos de su doctrina: paradoja que viene a confundir el asunto y a oscurecerlo a los ojos de sus historiadores.

En esta lucha, el espíritu nuevo está dividido entre los dos partidos. Por un lado, los mendicantes eran ajenos al aspecto corporativo que constituía la base del movimiento intelectual; destruían, en sus fundamentos sociales y económicos, la esperanza de una clase nueva de trabajadores intelectuales; pero instalados en el medio urbano, cerca de las clases nuevas conocían mejor las necesidades intelectuales y espirituales de esas clases. El escolasticismo no tuvo representantes más brillantes que algunos de los miembros de las órdenes; fue un dominico, santo Tomás de Aquino, quien llevó el escolasticismo a su cumbre. Inocencio IV en virtud de la solución de compromiso de fines de su pontificado habría podido mantener el fermento de los mendicantes en la corporación universitaria. Pero sus sucesores no supieron hacerlo.

Con todo, en su nueva forma, la lucha revela hasta qué punto el espíritu universitario era opuesto a todo un aspecto del ideal monástico, retomado, revivificado, pero llevado también a su colmo por los mendicantes.

El problema de la pobreza es ciertamente un problema central que divide a las partes. El ideal de pobreza procede de ese ascetismo que es repudio del mundo, pesimismo respecto del hombre y de la naturaleza. Ya por esto, la pobreza choca con el optimismo humanista y naturalista de la mayoría de los universitarios. Pero, en los dominicos y en los franciscanos la pobreza tiene sobre todo como consecuencia la mendicidad. Aquí la oposición de los intelectuales es absoluta.

Para ellos uno sólo puede vivir de su trabajo. En este sentido expresan la actitud de todos los trabajadores de la época que, independientemente de todo lo que se haya dicho, eran en su mayoría hostiles a las nuevas órdenes a causa de la mendicidad. El mensaje de santo Domingo y de San Francisco de Asís se vio anulado. Era difícil hacer admitir como ideal un estado que se asemejaba tanto a la miseria, de la cual trataba de evadirse toda una humanidad laboriosa. Juan de Meung dice:

"Puedo asegurar que no está escrito en ninguna ley, por lo menos en la nuestra, que Jesucristo y sus discípulos mientras estuvieron en la tierra fueran mendigando su pan: ellos no querían mendigar (así lo profesaban antes los teólogos en París).

... El hombre que es robusto debe ganar su vida trabajando con sus manos si no tiene de qué vivir, por más que sea religioso o deseoso de servir a Dios... San Pablo recomendaba a los apóstoles que trabajaran para procurarse lo necesario y les prohibía la truhanería al decirles: 'Abrid vuestras manos y no recibáis nunca de los demás'."

Trasladada a este plano, la querella se extendió en una lucha entre el clero seglar en general y el clero regular. Los problemas universitarios sólo ocuparon entonces un lugar secundario. Sin embargo los maestros parisienses, que tanto habían perdido en este proceso y que, si bien no siempre habían combatido con buenas armas, habían luchado para definir su propio carácter específico, tuvieron que oír en el concilio de París de 1290 estas violentas palabras del legado pontificio, el cardenal Benito Gaetani, el futuro Bonifacio VIII:

'Quisiera ver aquí a todos los maestros de París cuya necedad brilla en esta ciudad. Con loca presunción y culpable temeridad, se han arrogado el derecho de interpretar el privilegio en cuestión. ¿Se imaginaban acaso que la curia romana pudo acordar un privilegio de semejante importancia sin reflexión? ¿Ignoraban pues que la curia romana en lugar de tener pies de pluma los tiene de plomo? Todos esos maestros se imaginan que gozan entre nosotros de inmensa reputación de sabios; pero nosotros, por el contrario, los juzgamos tontos entre los tontos, pues han infectado con el veneno de su doctrina sus propias personas y el mundo entero... No es admisible que cualquier privilegio de la Santa Sede pueda quedar reducido a la nada por las argucias de los maestros.

Maestros de París, habéis puesto en ridículo, y continuáis aún haciéndolo, toda vuestra ciencia y vuestra doctrina... Como a nosotros nos ha sido encomendado el mundo cristiano, debemos tener en cuenta, no lo que pudiera complacer

a vuestros caprichos de clérigos, sino lo que es útil a todo el universo. Tal vez creáis que gozáis entre nosotros de una gran reputación; pero nosotros estimamos vuestra gloria sólo como necedad y humo... So pena de incurrir en la privación de los oficios y de los beneficios, prohibimos, en virtud de la obediencia a todos los maestros que discutan en adelante o determinen, en público o en particular, sobre el privilegio de los religiosos... La corte de Roma, antes que revocar el privilegio, destruirá la universidad de París. Nosotros no fuimos llamados por Dios para adquirir la ciencia o brillar ante las miradas de los hombres, sino que lo fuimos para salvar almas. Y porque la conducta y la doctrina de los hermanos salvan muchas almas, el privilegio que se les ha conferido les será siempre conservado.[1] "

¿Y los universitarios no habían salvado almas? ¿Merecía su enseñanza tamañas injurias? El futuro Bonifacio VIII sabía ya crearse enemistades.

Contradicciones del escolasticismo: los peligros de imitar a los antiguos

También graves y preñadas de crisis fueron las contradicciones del espíritu escolástico.

Espíritu racional, pero fundado en el pensamiento antiguo, no siempre pudo escaparse a éste y transponer los problemas de un contexto histórico pasado a un contexto actual. El propio santo Tomás fue a veces prisionero de Aristóteles. Después de todo había cierta contradicción en el hecho de buscar la explicación del cristianismo y adaptarlo a las necesidades de la época con la ayuda de doctrinas anteriores al cristianismo.

Habría muchos ejemplos de esto, pero consideremos sólo tres.

Para los universitarios nada era más importante (así se ha tratado de mostrarlo) que definir los problemas del trabajo, puesto que ellos mismos se consideraban trabajadores. Pero para los antiguos el trabajo era esencialmente el trabajo manual, el trabajo del esclavo cuya explotación permitía vivir a las sociedades antiguas, trabajo por consiguiente despreciado. Santo Tomás recoge de Aristóteles su teoría del trabajo servil y Rutebeuf, el más pobres de los poetas estudiantes, proclama con orgullo:

"Yo no soy obrero de las manos".

El escolasticismo no supo dar su lugar al trabajo manual, falla capital, pues al aislar el trabajo privilegiado del intelectual consentía en socavar las bases de la condición universitaria al tiempo que separaba al intelectual de los demás trabajadores de los que era solidario en el gran taller urbano.

Oficio de audacia intelectual, de curiosidad apasionada, el oficio intelectual, si debía templarse mesuradamente, no tenía nada que ganar tomando de los antiguos la moral de la mediocridad, esa moral que del *mēdèn ágan* de los griegos había dado la *aurea mediocritas* de Horacio. Es sin embargo una moral del justo medio, signo de aburguesamiento y de mezquina renunciación, lo que a menudo se propicia. En el *Roman de la Rose* se dice: "Quien nada pretende siempre que tenga con qué vivir día a día, se contenta con lo que gana y piensa que nada le falta... El justo medio tiene como nombre la suficiencia: allí está la abundancia de las virtudes".

Horizonte cerrado, muerte de justas ambiciones.

En ese mundo dinámico del siglo XIII en el que construye su obra, el escolasticismo no logra apartarse de la teoría antigua del arte como imitación de la naturaleza, que desconoce y traba la creación del trabajo humano. Juan de Meung dice también:

"El arte no produce formas tan verdaderas. De rodillas ante la naturaleza muy atento le ruega y le suplica (como un mendigo y un truhán escaso de ciencia y de poder, pero preocupado por imitarla) que le enseñe a abrazar la realidad en sus figuras. El arte observa cómo trabaja la naturaleza pues bien quisiera hacer una obra semejante y la imita como un mono, sólo que su débil genio no puede crear cosas vivas por simples que parezcan..."

¡Ay, el arte ya se apresta a querer ser fotografía!

[1] Este texto está citado por monseñor Glorieux en un artículo titulado *Prélats français contre religieux mendiants-Autour de la bulle "Ad fructus uberes"* (1281-1290), publicado en la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1925. Monseñor Glorieux, a su vez, distingue tres frases: oposición universitaria (1252-1259); oposición doctrinal (1265-1271); oposición episcopal (1282-1290).

El escolasticismo busca los lazos que ligan a Dios y la naturaleza; pero el naturalismo de los intelectuales se desarrolla en múltiples direcciones. La tradición goliardesca, siempre viva en la universidad, se perpetúa de manera truculenta, con menos agresividad pero con mayor firmeza. La naturaleza y el genio no se contentan con gemir en Juan de Meung como ocurre en Alain de Lille. La segunda parte de *Le Roman de la Rose* es un himno a la fecundidad inagotable de la naturaleza, una apasionada invitación a obedecer sus leyes sin reservas, un llamado a una sexualidad desenfrenada. El casamiento es muy rudamente tratado en esa obra. Las limitaciones que impone el matrimonio son estigmatizadas como algo que va contra la naturaleza, lo mismo que la sodomía.

"El matrimonio es un vínculo detestable... La naturaleza no es tan loca que haga nacer a Marotte solamente para Robichon pues, si lo miramos bien, Robichon no está hecho para Mariette ni para Agnès ni para Perrette; la naturaleza nos ha hecho, hijo mío, no lo dudes, a todos para todas y a todas para todos..."

Y el famoso vuelo completamente rabelaisiano:

"Por Dios, señores, guardaos de imitar a las gentes modosas y seguid asiduamente a la naturaleza; os perdono todos vuestros pecados con la condición de que trabajéis bien en la obra de la naturaleza. Sed más rápidos que la ardilla y más ligeros que el pájaro, moveos, meneaos, saltad, no os dejéis enfriar ni entumecer, poned en acción todos vuestros instrumentos. Trabajad, por Dios, barones, trabajad y restaurad vuestros linajes. Arremangaos para coger el viento o, si os place, desnudaos del todo pero no tengáis ni demasiado calor ni demasiado frío; levantad con las dos manos las estevas de vuestros arados."

El resto desafía demasiado la decencia.

Esta vitalidad desbordante desafía a la enemiga, la muerte. Pero el hombre, lo mismo que el ave fénix, siempre renace. En la gran cabalgata de la gran Segadora siempre hay sobrevivientes:

"Si la muerte devora al fénix, éste sin embargo permanece; la muerte podrá devorar mil, pero el fénix permanecerá así y todo. Este fénix es la forma común con que la naturaleza da de nuevo forma a los individuos y que se perdería por completo si no permitiera vivir a otro. Todos los seres del universo tienen el mismo privilegio: mientras subsista un ejemplar, su especie vivirá en él y la muerte nunca lo alcanzará..."

En este desafío de la naturaleza a la muerte, en esta epopeya de la humanidad que renace sin cesar, en este vitalismo a lo Diderot, ¿dónde está el espíritu cristiano, qué lugar se le da al *Memento quia pulvis es et in pulverem reverteris?*

El naturalismo puede también desarrollarse como teoría de la sociedad de estilo rousseauniano. En su descripción de la edad de oro y de la edad de hierro que siguió, Juan de Meung hace de toda jerarquía social, de todo orden social un mal que reemplazó a la felicidad de la igualdad primitiva, en la cual no existía la propiedad.

"Entonces hubo que buscar a alguien que cuidara las cabañas, que combatiera a los malhechores e hiciera justicia a los quejosos, alguien cuya autoridad nadie pudiera discutir; y entonces se reunieron para elegirlo, escogieron entre todos a un gran villano, el más huesudo, el más fornido y el más fuerte que pudieron encontrar y lo hicieron príncipe y señor. Este les juró que guardaría la justicia y defendería sus cabañas si cada uno le daba personalmente algo de qué vivir, y ellos consintieron. Desempeñó durante mucho tiempo sus funciones, pero los ladrones, llenos de astucia, se unían cuando lo veían solo y muchas veces cuando iban a robar los bienes ajenos lo maltrataban. Entonces fue necesario que el pueblo se reuniera otra vez y que cada cual contribuyera con una parte a fin de suministrar sargentos al príncipe. Dispusieron en común impuestos, le pagaron rentas y tributos y le concedieron vastas posesiones. Este es el origen de los reyes, de los príncipes terratenientes; lo sabemos por los escritos de los antiguos que nos transmitieron los hechos de la antigüedad, y por ello nunca les estaremos demasiado agradecidos."

El difícil equilibrio de la fe y de la razón: el aristotelismo y el averroísmo

¿Sabrán los intelectuales del siglo XIII preservar otro equilibrio, el de la fe y el de la razón? Aquí está toda la aven-

tura del aristotelismo en el siglo XIII. Porque si bien Aristóteles significa algo más que el espíritu racional y si bien la razón escolástica se alimenta de otras fuentes que no son las del Estagirita, toda la partida se libra alrededor de Aristóteles.

El Aristóteles del siglo XIII no es el Aristóteles del siglo XII. En primer lugar, es más completo. Al lógico que había conocido sobre todo el siglo XII se agrega ahora, gracias a una nueva generación de traductores, el físico, el moralista de la *Etica a Nicómaco*, el metafísico. En seguida se lo interpreta. Llega a conocérselo con los comentarios de los grandes filósofos árabes, sobre todo de Avicena y de Averroes. Estos lo han llevado al extremo y lo alejaron cuanto era posible del cristianismo.

En el Occidente no entra sólo un Aristóteles, penetran por lo menos dos: el verdadero y el de Averroes. En realidad, penetran más, pues casi todo comentarista tiene a *su* Aristóteles. Pero en este movimiento se perfilan dos tendencias: la de los grandes doctores dominicos Alberto el Grande y santo Tomas de Aquino que quieren conciliar Aristóteles y las sagradas escrituras; y la de los averroístas, quienes, cuando ven una contradicción, la aceptan y quieren seguir tanto a Aristóteles como a las escrituras. Entonces inventan la doctrina de la doble verdad: "una que es la verdad de la revelación... la otra que es sólo la de la simple filosofía y de la razón natural. Cuando se produzca un conflicto diremos pues sencillamente: éstas son las conclusiones a las que me lleva mi razón en cuanto filósofo, pero, puesto que Dios no puede mentir, me adhiero a la verdad que nos reveló y me adhiero a ella por la fe."

Mientras Alberto el Grande declara: "Si alguien piensa que Aristóteles es un Dios, tiene que creer que Aristóteles no se equivocó, pero si está convencido de que Aristóteles es un hombre, no hay duda de que pudo equivocarse como nosotros", mientras santo Tomás está persuadido de que Averroes "no fue tanto un peripatético como un corruptor de la filosofía peripatética"; Siger de Brabante, jefe de los averroístas, afirma: "digo que Aristóteles completó las ciencias porque ninguno de los que lo siguieron hasta nuestro tiempo, es decir, durante unos mil quinientos años, nada pudo agregar a sus escritos ni encontrar en ellos un error de importancia... . Aristóteles es un ser divino."

Es viva la oposición contra el aristotelismo de Alberto el Grande y de santo Tomás y también la oposición contra el averroísmo. La representan los agustinianos, que a la autoridad de Aristóteles oponen la de Platón. Pero si san Agustín es una de las grandes fuentes del escolasticismo, el neoagustinismo, que se apoya en el platonismo, encuentra la decidida hostilidad de los grandes escolásticos. Para éstos el pensamiento metafórico de los académicos constituye un grave peligro para la verdadera filosofía. Alberto el Grande dice:

"Las más veces, cuando Aristóteles refuta las opiniones de Platón, ataca no el fondo sino la forma. En efecto, Platón tuvo un mal método de exposición. En él todo está en sentido figurado y su enseñanza es metafórica, pues en sus palabras ha de entenderse otra cosa diferente de lo que las palabras significan, como por ejemplo, cuando dice que el alma es un círculo."

El tomismo se opone a este pensamiento confuso y durante todo el siglo —y durante los siglos siguientes— los agustinianos y los platónicos combatirán todas las novedades racionales y defenderán posiciones conservadoras. En el siglo XIII, su gran táctica consiste en comprometer a Aristóteles con Averroes, a santo Tomás con Aristóteles y, por esa vía, con Averroes. A través del averroísmo se ataca siempre el tomismo.

El siglo está lleno de ataques antiaristotélicos que son otras tantas crisis universitarias.

Desde 1210 queda prohibida en la Universidad de París la enseñanza de la *Física* y de la *Metafísica*. La prohibición es renovada por la Santa Sede en 1215 y en 1228. Sin embargo, desde su fundación en 1229, la muy ortodoxa Universidad de Tolosa para atraer alumnos anuncia que allí se enseñarán los libros prohibidos en París. A decir verdad, las prohibiciones fueron letra muerta pues los libros condenados figuran en los programas de estudio. La admirable construcción tomista parece haber resuelto el problema, pero la crisis averroísta volverá a ponerlo todo en tela de juicio. Una serie de maestros de la facultad de artes, entre los cuales se cuentan Siger de Brabante y Boecio de Dacia, enseñan las tesis más extremas del Filósofo (Aristóteles se había convertido en el Filósofo por excelencia) comprendidas a través de Averroes. Además de la doble verdad, estos maestros enseñan la eternidad del mundo —que niega la creación—, niegan que Dios sea la causa eficiente de las cosas, afirman que solamente es la causa final y le niegan el

preconocimiento de los hechos futuros contingentes. Por fin, algunas afirman la unidad del intelecto agente, que niega la existencia del alma individual.

El obispo de París Esteban Tempier había condenado en 1270 a los averroístas, y santo Tomás también los atacó vivamente por su lado. Después de la muerte de santo Tomás (1274) se lanzó una gran ofensiva contra el aristotelismo. Esa ofensiva culminó con la doble condenación pronunciada en 1277 por el obispo de París, Esteban Tempier, y por el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby.

Esteban Tempier había confeccionado una lista de 219 proposiciones condenadas por heréticas. Era una verdadera mezcolanza. Junto a tesis propiamente averroístas, unas veinte proposiciones alcanzaban más o menos a la enseñanza de santo Tomas de Aquino, otras se referían a opiniones emitidas en los medios extremistas, herederos de los goliardos, y algunas de las cuales habían contaminado a los averroístas:

18 — Que la resurrección futura no debe ser admitida por el filósofo porque es imposible examinar racionalmente la cuestión.

152 — Que la teología está fundada en fábulas.

155 — Que no hay que preocuparse por la sepultura.

168 — Que la continencia no es en sí misma una virtud.

169 — Que la abstención total de la obra de la carne corrompe la virtud y la especia.

174 — Que la ley cristiana tiene sus fábulas y sus errores como las demás religiones.

175 — Que ella es un obstáculo para la ciencia.

176 — Que la felicidad se encuentra en esta vida y no en otra.

Este *sílabo* suscitó vivas reacciones. La orden de los dominicos no lo tuvo en cuenta. Gil de Roma declaró: "No hay que preocuparse pues estas proposiciones no fueron hechas a petición de todos los maestros parisienses, sino que lo fueron a solicitud de algunos espíritus de cortos alcances".

Un maestro secular de la faculad de teología, Godofredo de Fontaines, hizo una crítica detallada e implacable de la lista y reclamó la supresión de los artículos absurdos, de los artículos cuya prohibición impediría el progreso científico, de aquellos sobre los cuales era lícito tener opiniones diferentes.

Aunque las condenaciones apenas fueron respetadas, decapitaron al partido averroísta. Siger de Brabante sin duda terminó en la miseria. Su fin está rodeado de misterio. Preso en Italia, parece que fue asesinado allí. Esta figura enigmática entró en la gloria gracias a Dante, que lo puso en el Paraíso junto a santo Tomás y a san Buenaventura.

Essa è la luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli strami,
Silloggizzò indiviosi veri.

(Esa es la luz eterna de Siger — Que enseñando en la calle de las Pajas — Puso en silogismos verdades que no gustaron.)

Pero lo cierto es que Siger, personaje poco conocido, representa un medio menos conocido aún, que fue en un momento el alma misma de la Universidad de París.

En efecto, Siger expresa la opinión de la mayoría de la facultad de artes que, dígase lo que se dijera, fue la sal y la levadura de la universidad, a la que a menudo imprimió su sello.

En esa facultad se da la formación de base, allí se desarrollan las discusiones más apasionadas y se muestran las curiosidades más audaces, los intercambios de ideas más fecundos. Allí es donde se encuentran clérigos pobres que no llegarán a la licenciatura y menos aún al costoso doctorado, pero que animan los debates con sus inquietas preguntas. Es allí donde los clérigos están más cerca del pueblo de las ciudades, del mundo exterior; es allí donde los clérigos se preocupan menos de obtener prebendas o de disgustar a la jerarquía eclesiástica; es el lugar en que es más vivaz el espíritu laico, en que es más libre. Allí es donde el aristotelismo da todos sus frutos. En esa facultad es donde se llora, como una pérdida irreparable, la muerte de santo Tomás de Aquino. Son los *artistas* quienes, en una carta conmovedora, reclaman a la orden de los dominicos los restos mortales del gran doctor. El ilustre teólogo era uno de los suyos.

Es en el medio averroísta de la facultad de artes donde se elabora el ideal más riguroso del intelectual.

Boecio de Dacia afirma que "los filósofos —así se llaman los intelectuales— son naturalmente virtuosos, castos y templados, justos, fuertes y liberales, dulces y magnánimos, magníficos, sumisos a las leyes, apartados de la atracción de los

placeres...”; se trata de esos mismos intelectuales que en su tiempo son perseguidos “por maldad, por envidia, por ignorancia, por imbecilidad”.

Magnánimos. Esa es la gran palabra lanzada. Como lo mostró admirablemente el padre Gauthier[1], en esos intelectuales se encuentra el ideal supremo de magnanimidad que en Abelardo ya era virtud de iniciativa, “pasión de esperanza”. La magnanimidad es “entusiasmo por las tareas humanas, energía en su fuerza humana, confianza en las técnicas humanas que, al servicio de la fuerza del hombre, son las únicas capaces de asegurar el éxito de las empresas humanas”. La magnanimidad es una “espiritualidad típicamente laica, hecha para hombres que permanecen en el mundo y buscan a Dios, pero no ya de manera inmediata como la espiritualidad monástica, sino a través del hombre y a través del mundo”

Las relaciones entre la razón y la experiencia

Otras conciliaciones difíciles de realizar son la conciliación de la razón y la experiencia y la conciliación de teoría y práctica.

La escuela inglesa intenta realizar la primera con el gran sabio que fue Roberto Grosthead, canciller de Oxford y obispo de Lincoln, y luego con un grupo franciscano de Oxford del que surge Roger Bacon. En el *Opus Majus*, Roger Bacon define el programa de esa conciliación del modo siguiente:

“Los latinos ya han echado las bases de la ciencia en lo que se refiere a las lenguas, a la matemática y a la perspectiva; yo quiero ahora ocuparme de las bases suministradas por la ciencia experimental, pues sin experiencia nada se puede saber suficientemente... Si alguien que nunca vio fuego prueba mediante el razonamiento que el fuego quema, altera las cosas y las destruye, el espíritu del oyente no quedará satisfecho con ello y no evitará el fuego antes de haber puesto en él la mano o una cosa combustible para probar mediante la experiencia lo que enseñó el razonamiento. Pero una vez adquirida la experiencia de la combustión, el espíritu se siente seguro y se apoya

[1] *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosphie païenne et dans la théologie chrétienne*, 1951.

en la luz de la verdad. De manera que el razonamiento no basta, es necesaria la experiencia.”

Aquí el escolasticismo se dispone a negarse. El equilibrio está a punto de romperse y el empirismo asoma con fuerza.

Las relaciones entre la teoría y la práctica

Son los médicos, y con ellos los cirujanos y los ópticos, quienes afirman la necesaria unión de teoría y práctica. Averroes dice:

“La cirugía, que se aprende solamente por la práctica y que se ejerce sin estudio previo de la teoría (como ocurre con la cirugía de los campesinos y de todos los analfabetos), es un trabajo puramente mecánico, no propiamente teórico, de suerte que no es verdaderamente ni una ciencia ni un arte”.

Pero Averroes también afirma:

“Después de los estudios teóricos, el médico debe entregarse asiduamente a los ejercicios prácticos. Las lecciones y las disertaciones sólo enseñan una pequeña parte de la cirugía y de la anatomía. En efecto, pocas cosas de estas dos ciencias se pueden presentar por discurso.”

Pero ¿no está cerca el escolasticismo de caer en una de sus mayores tentaciones, la abstracción?

Su lengua, el latín, si bien continúa siendo una lengua viva, pues sabe adaptarse a las necesidades de la ciencia de la época y debe expresar todas las novedades de ésta, se priva de los enriquecimientos de las lenguas vulgares en pleno desarrollo y aleja a los intelectuales de las masas laicas, de sus problemas, de su psicología.

Atado a las verdades abstractas y eternas, el escolasticismo corre el peligro de perder contacto con la historia, con lo contingente, con lo móvil, con lo evolutivo. Cuando santo Tomás dice: “El fin de la filosofía es, no saber lo que los hombres han pensado, sino cuál es la verdad de las cosas”, rechaza justamente una filosofía que sólo sería una historia del pensamiento de los filósofos; pero ¿no amputa así una dimensión del pensamiento?

Uno de los grandes riesgos de los intelectuales escolásticos es el de formar una tecnocracia intelectual. Y lo cierto es que los maestros universitarios a fines del siglo XIII acaparan altos cargos, eclesiásticos y laicos. Son obispos, arcedianos, canónigos, consejeros, ministros. Esa es la era de los doctores, de los teólogos y de los legistas. Una masonería universitaria sueña con dirigir la cristiandad. Proclama con Juan de Meung, con Boecio de Dacia que "el intelectual es más que un príncipe, más que un rey". Roger Bacon, consciente de que la ciencia debe ser trabajo colectivo, piensa en un inmenso equipo de hombres de ciencia y querría también que junto a los jefes temporales los universitarios dirigieran los destinos del mundo. Implora al papa para que tome la iniciativa de constituir esa cohorte dirigente. Con motivo de la aparición del cometa de 1264, que anunciaba pestes y guerras, Bacon exclama:

"*¡De cuánta utilidad habría sido para la Iglesia que en aquella época los hombres de ciencia hubieran determinado las condiciones del cielo y las hubieran comunicado a los prelados y a los príncipes! ... No habría habido semejante hecatombe de cristianos ni tantas almas habrían ido al infierno.*"

Voto piadoso que oculta empero una utopía temible. También al intelectual hay que decirle: *sutor, ne supra.* Si es justo que la ciencia termine en política, rara vez es bueno que el hombre de ciencia termine siendo político.

Del universitario al humanista

La decadencia de la Edad Media

El fin de la Edad Media es un período de mudanza. La detención de la explosión demográfica, luego su reflujo, agravado por las hambres y las pestes de las cuales la de 1348 fue catastrófica, las perturbaciones en la alimentación de la economía occidental en lo tocante a metales preciosos, perturbaciones que producen una escasez de plata y luego de oro aguzada por las guerras (guerra de los Cien Años, guerra de las Dos Rosas, guerras ibéricas, guerras italianas) aceleran la transformación de las estructuras económicas y sociales del Occidente. La evolución de las rentas feudales que asume masivamente una forma monetaria trastorna las condiciones sociales. Se ahonda la brecha entre las víctimas y los beneficiarios de esta evolución. La línea divisoria pasa en medio de las clases urbanas. Mientras el artesanado más duramente explotado manifiesta en ciertos lugares (Flandes, Italia Septentrional, las grandes ciudades) formas de proletarización y asume las condiciones de las masas campesinas, las capas superiores de la burguesía urbana que obtiene sus recursos, tanto de una actividad precapitalista en marcha, como de ingresos financieros que supo asegurarse, se amalgaman con las antiguas clases dominantes, la nobleza, el clero regular y el alto clero seglar que logran restablecer en favor suyo una situación comprometida. En ese restablecimiento, los factores políticos desempeñan un papel capital. El poder político acude en socorro de los poderes económicos y durante siglos va a mantenerse el antiguo régimen. Esa es la era del príncipe. Sirviéndolo, convirtiéndose en su funcionario o en su cortesano, puede uno ganar riquezas, poder, prestigio. Los antiguos poderosos lo comprendieron así y se unen a las tiranías y a las monarquías, lo mismo que los

hombres nuevos, que por el favor del príncipe se deslizan entre aquéllos.

En ese contexto habrá de desaparecer el intelectual de la Edad Media. El primer plano del escenario cultural será ocupado por un personaje nuevo: el humanista. Pero éste sólo al final da el empujón que hace desaparecer a su predecesor, que no es asesinado sino que se presta a esa muerte y a esa metamorfosis. Durante los siglos XIV y XV la gran mayoría de los universitarios prepara la desaparición del intelectual medieval al renegar de su condición propia.

La evolución de la fortuna de los universitarios

El universitario de fines de la Edad Media ha elegido definitivamente entre pertenecer al mundo del trabajo e integrarse en los grupos privilegiados. Han de transcurrir siglos antes de que en Occidente haya trabajadores intelectuales. O, mejor dicho, sólo llevarán ese nombre oscuros maestros de escuelas comunales que (si bien algunos de ellos desempeñan cierto papel en los movimientos revolucionarios como el Tumulto de los Ciompi en Florencia en 1378) no ocupan un lugar notable en el movimiento intelectual.

Sin duda, los universitarios de los siglos XIV y XV no abandonan los recursos que pueden obtener de un trabajo pagado. Es más aún, se aferran vivamente a esos pequeños beneficios en aquellos tiempos difíciles. Reclaman a los estudiantes el pago de las lecciones —que en definitiva la Iglesia no pudo impedir— con una avidez creciente. Determinan las prescripciones que definen los regalos que los estudiantes deben ofrecer a los profesores en el momento de los exámenes. Restringen todos los gastos universitarios que pueden ir en detrimento de ellos. El número de estudiantes pobres que reciben instrucción y grado gratuitamente declina con gran rapidez por obra de los estatutos. En Padua, a comienzos del siglo XV no hay más que uno de esos estudiantes por facultad: medida puramente teórica que salvaguarda el principio defendido por la Iglesia. Es el equivalente del denario debido a Dios que el gran mercader separa de sus beneficios para los pobres.

Al propio tiempo cesa en las universidades la corriente de universitarios de condición modesta que habían sido el fermento de las facultades. A las universidades llegarán ahora aquellos a quienes mantiene un protector para agregárselos luego estrechamente a su persona o aquellos que se contentan con una existencia bohemia en la que las ambiciones intelectuales son secundarias, como el caso de un Villon.

En Padua una curiosa decisión de los doctores en derecho civil ilustra esta evolución de las relaciones entre profesores y estudiantes. Un agregado a los estatutos, que data de 1400, instituye una escala móvil de derechos universitarios percibidos por los maestros, a pesar de que los estudiantes becados tienen sus becas mantenidas en una tasa fija. Y esta política universitaria forma parte de un fenómeno de conjunto que se manifiesta en la Europa Occidental en la segunda mitad del siglo XIV. Ante el alza de los precios, las autoridades administrativas y los que dan trabajo se esfuerzan por congelar los salarios y no admiten que haya relación entre el costo de la vida y las remuneraciones, relación que podría llevar a establecer una escala móvil de los salarios, en tanto que los beneficiarios de rentas, de censos, de arriendos, intentan, a menudo con éxito, adaptar los ingresos al costo de la vida, ya sea por evaluaciones en especie, ya sea por la traducción a moneda real de los pagos evaluados en moneda imaginaria.

Este ejemplo muestra que los universitarios ingresan en los grupos sociales que viven de rentas de tipo feudal o señorial o capitalista.

Por lo demás, los universitarios obtienen la mayor parte de sus recursos de rentas de este tipo. En primer lugar, beneficios eclesiásticos, pero también inversión de la fortuna en bienes inmuebles, casas y tierras. El cartulario de la Universidad de Bolonia permite seguir la constitución (especialmente a fines del siglo XIII) de fortunas considerables de universitarios. Los profesores y sobre todo los más célebres ganan más, pero en menor medida gana también mucho la mayor parte de los universitarios, que llegaron a convertirse en ricos propietarios. Siguiendo el ejemplo de los demás ricos, se entregan también a actividades especulativas, se hacen usureros. Sobre todo prestan a interés a los estudiantes necesitados y a menudo retienen como prenda esos objetos que para ellos tienen doble valor: los libros.

Francisco Accurse posee bienes en Budrio, en Olmetola, una espléndida villa en la Riccardina, con una rueda hidráulica que para la época era una maravilla. En Bolonia posee con sus hermanos una hermosa casa con torre, que forma el ala derecha actual del Palacio Comunal. Con otros doctores entró

en una sociedad comercial dedicada a la venta de libros en Bolonia y en el extranjero. Se dedicó a la usura en tan vasta escala que a su muerte debió pedir la absolución del papa Nicolás IV quien, como de costumbre, se la concedió.

Lo mismo cabe decir de Alberto de Odofredo, hijo del gran Odofredo, que fue usurero *non paeciol, ma sovrano* (no pequeño, sino real) y que al mismo tiempo tenía muchos bienes raíces e intereses en una empresa de lino.

El maestro Giovanni d'Andrea da en dote a su hija Novella en 1326 seiscientos *bolognini* de oro, suma considerable.

Pero esos ingresos son arrastrados por el envilecimiento de las rentas feudales y de los bienes raíces como consecuencia de su conversión en plata y como consecuencia de las vicisitudes monetarias de fines de la Edad Media, cuando son frecuentes las devaluaciones y las crisis. Así se diluyen las riquezas de numerosos universitarios cuyas casas y tierras son vendidas una a una. De ahí ese endurecimiento en cuanto a la percepción de otros ingresos: retribución por parte de los estudiantes, salarios por exámenes. Y de ahí también la renovación de una parte del personal universitario por causas económicas. Y por fin en esta situación nacen las razones de orden financiero que empujarán a los universitarios hacia los nuevos centros de riqueza, hacia las cortes de los príncipes y hacia el ambiente de los mecenas eclesiásticos y laicos.

Hacia una aristocracia hereditaria

Sin embargo, la renovación de este personal queda en parte detenida por la tendencia de los universitarios a sucederse de manera hereditaria. Ya el célebre jurista Accurse en el siglo XIII había reclamado un derecho preferencial para los hijos de doctores en la sucesión de las cátedras vacantes de Bolonia. Pero la Comuna había puesto obstáculos a esta solicitud en 1295, 1299 y 1304. Vanas medidas. Cuando en 1397 los nuevos estatutos del colegio de juristas prescriben que un solo ciudadano boloñés por año sea promovido al doctorado, quedan exceptuados de esta medida los hijos, los hermanos y los sobrinos de doctores. Por el contrario, se les daba amplio lugar. En Padua se decreta en 1394 la entrada gratuita en el colegio de juristas a todo doctor perteneciente a la descendencia masculina de un doctor, aun cuando uno de los miembros intermedios no haya sido él mismo doctor. En 1409 se precisa que un hijo

de doctor dará gratuitamente sus exámenes. Esta constitución de una oligarquía universitaria al tiempo que contribuía a rebajar singularmente el nivel intelectual de la universidad confería al medio universitario uno de los caracteres esenciales de la nobleza: la herencia, que convertía esa oligarquía en una casta.

Para constituirse en aristocracia, los universitarios adoptan uno de los medios habituales a que apelan grupos e individuos para entrar en la nobleza: llevan un tren de vida propio de nobles, como lo vio admirablemente bien Marc Bloch.

Convierten las vestimentas y los atributos de su función en símbolos de nobleza. La cátedra, que ahora aparece cada vez más frecuentemente coronada por un palio o bóveda de aspecto señorial, los aísla, los exalta, los magnifica. El anillo de oro y la toca, el birrete, que se les da en el día del *conventus publicus* o de la *inceptio* son cada vez menos insignes de funciones y cada vez más emblemas de prestigio. Los universitarios llevan un largo hábito talar, el capuchón de marta cebellina, a menudo una gorguera de armiño y sobre todo esos largos guantes que en la Edad Media son símbolo de rango social y de poder. Los estatutos reclaman a los estudiantes candidatos cantidades cada vez mayores de guantes que deben regalar a los doctores en el momento del examen. Un texto boloñés de 1387 precisa:

"Antes de su doctorado y en tiempo conveniente el candidato deberá depositar en manos del bedel un número suficiente de guantes para los doctores del colegio... Dichos guantes serán suficientemente largos y amplios para cubrir la mano hasta la mitad del brazo, deberán ser de buen cuero de gamuza y bastante anchos para que en ellos quepan las manos con facilidad y holgura. Por buen cuero de gamuza se entenderá que los guantes serán de aquéllos que se compran por lo menos a veintitrés reales la docena."

Las celebraciones de doctorado van acompañadas cada vez más de fiestas como las que dan los nobles; bailes, representaciones teatrales, torneos.

Las casas de los universitarios se hacen lujosas y las de los más ricos, como la de Accurse, ostentan la torre, teóricamente reservada a los nobles. Sus tumbas son verdaderos monumentos como los que adornan todavía las iglesias de Bolonia o se yerguen al aire libre.

Los rectores de Bolonia llegan a verse obligados por los estatutos a llevar *vida noble* y entre ellos se encuentran miembros de la familia ducal de Borgoña y del marquesado de Baden. Tienen el derecho de llevar armas y de ir acompañados por una escolta de cinco hombres.

Los *artistas*, menos estimados, obtienen sin embargo el privilegio de no prestar el servicio militar y los estudiantes, si son suficientemente ricos, pueden encontrar a un reemplazante.

Se observa una evolución significativa en el título de maestro. Al principio, en el siglo XII, el *magister* es el capataz, el jefe de taller. El maestro de escuela es maestro como lo son los otros artesanos. Su título indica la función que desempeña en el taller urbano. Pero pronto se convierte en título de gloria. Ya Adán del Petit-Pont reprende ásperamente a una prima que desde el fondo de los campos ingleses le escribe a París sin saludarlo con el envidiado título. Un texto del siglo XIII declara: "Los maestros no enseñan para ser útiles sino para ser llamados rabinos", es decir, señores, según el texto del Evangelio. En el siglo XIV, *magister* se convierte en el equivalente de *dominus*, de señor.

Los maestros de Bolonia son llamados en los documentos *nobiles viri et primarii cives* (hombres nobles y ciudadanos principales) y en la vida corriente, *domini legum*, los señores juristas. Los estudiantes llaman a su maestro favorito *dominus meus*, mi señor, y ese título evoca los lazos del vasallaje.

Hasta un gramático, Mino da Colle, declara a sus alumnos:

"*La posesión tan buscada de la ciencia vale más que cualquier otro tesoro; hace salir al pobre del polvo en que se encuentra, hace noble al que no es noble y le confiere una reputación ilustre; permite al noble superar a los no nobles al pertenecer a una elite.*"

La ciencia se ha convertido pues en posesión y tesoro; es instrumento de poder y no ya un fin desinteresado.

Como lo ha observado con tanta perspicacia Huizinga, la Edad Media en el momento de su decadencia tiende a establecer una equivalencia de caballería y ciencia, a dar al título de doctor los mismos derechos que tiene el de caballero. "Ciencia, fe y caballería son las tres flores de lis de Felipe de Vitry

(1335) y se puede leer en el libro de los hechos del mariscal de Boucicaut: 'Dos cosas han sido instituidas por la voluntad de Dios, como dos pilares para sostener el orden de las leyes divinas y humanas. Esos dos pilares son la caballería y la ciencia que juntas se convienen muy bien' ". Froissart en 1391 distingue los caballeros de armas y los *caballeros de leyes*. El emperador Carlos IV había dado a Bartolo el espaldarazo y el derecho de llevar las armas de Bohemia. Final de esta evolución: en 1533, Francisco I acuerda la caballería a los doctores de la universidad.

Bien se comprende que personajes que habían llegado a ser tan eminentes no aceptan ya el riesgo de que se los confunda con trabajadores. Eso significaría renunciar a la nobleza en virtud del principio de degradación, tan fuerte sobre todo en Francia, donde Luis XI luchará en vano contra él. Los intelectuales se adhieren a la opinión que considera de nuevo el trabajo manual con profundo desprecio, situación que se agravará en la época del humanismo (como bien lo vio Henri Hauser) por los prejuicios de las letras grecolatinas. Ya estamos bien lejos de aquel impulso que en las ciudades de los siglos XII y XIII acercaba las artes liberales y las artes mecánicas en un común dinamismo. Así se cumple el divorcio, que ya amenaza en el escolasticismo, entre teoría y práctica, entre ciencia y técnica. Esto se percibe bien en los médicos. La separación se verifica entre el médico letrado y el boticario tendero o cirujano. En el siglo XIV en Francia una serie de edictos y de ordenanzas sanciona la división de los cirujanos; el primer edicto es de Felipe el Hermoso y del año 1311. En adelante se distingue a los *cirujanos de larga toga* que poseen el grado de bachiller o de licenciado, en virtud de los estatutos de los cuales los primeros conocidos datan de 1379 (esos cirujanos forman una aristocracia quirúrgica) y a los *barberos* que afeitan y se dedican a la pequeña cirugía, venden ungüentos y tisanas, hacen sangrías, vendan heridas y protuberancias y abren apostemas. Dos cofradías diferentes los agrupan; la de los santos Cosme y Damián en el caso de los cirujanos letrados y la cofradía del Santo Sepulcro en el caso de los segundos. Bien puede apreciarse el obstáculo que opondrá a los progresos de la ciencia esta separación establecida entre el mundo de los sabios y el mundo de los prácticos, entre el mundo científico y el mundo técnico.

Los colegios y la aristocratización de las universidades

Esta aristocratización de la universidad se relaciona también con el desarrollo de los colegios que es menester restituir a sus justas perspectivas. Fundaciones caritativas al principio, los colegios sólo recibían a una minoría muy restringida de privilegiados, y tampoco fueron los grandes centros de estudio que se ha dicho que eran. Si más adelante algunos de ellos acapararon ciertas enseñanzas hasta el punto de que el colegio fundado en 1257 por Roberto de Sorbon terminó por confundirse con la Facultad de Teología y dar su nombre a la Universidad de París, si las universidades de Oxford y de Cambridge se desparramaron en los colegios que llegaron a ser la base de la enseñanza según un sistema que aún hoy en gran parte permanece intacto, los colegios no desempeñaron en general el papel que retrospectivamente se les quiere asignar. Muchos alcanzaron rápidamente renombre: los colegios de Harcourt (1280) y de Navarra (1304) con la Sorbona de París; el de España fundado en Bolonia en 1307 por el cardenal Albornoz; Balliol (1261-1266), Merton (1263-1270), University (alrededor de 1280), Exeter (1314-1316), Ariel (1324), Queen's (1341), New College (1379), Lincoln (1429), All Souls, fundado en 1438 para el reposo del alma de los ingleses caídos durante la guerra de los Cien Años, Magdalen (1498) en Oxford, Peterhouse (1284), King's Hall, Michaelhouse (1324), University (1326), Pembroke (1347), Gonville (1349), Trinity Hall (1350), Corpus Christy (1352), Godshouse (1441-1442), King's College (1441), Queen's College (1448), S. Catharine's (1475), Jesus (1497) en Cambridge. Pero esos establecimientos, si bien atraen naturalmente hacia ellos tipos de enseñanza que no tenían edificio propio, son empresas bien diferentes de la imagen que tradicionalmente se ha dado de ellos. Se convierten en el centro de su señorío, alquilan o compran casas, primero en los alrededores de la ciudad, luego en el campo y en las aldeas cercanas. Las explotan comercialmente. Se hacen reconocer en el barrio derechos de jurisdicción, reglamentan la circulación en las calles adyacentes, alojan en sus edificios (especialmente en París) a las grandes familias de magistrados, sobre todo las del Parlamento. El barrio de la Sorbona se convierte así en una de las "zonas judiciales" de París. Los colegios retornaban al estilo de las antiguas abadías. Cristalizaron la aristocratización de las universidades y acentuaron su carácter cerrado al tiempo que ajustaban los arreglos y acomodos de los universitarios con una oligarquía... sobre todo de toga.

Así las universidades se iban convirtiendo en poderes anclados en lo temporal, en propietarias cuyas preocupaciones económicas desbordaban la administración de los asuntos corporativos de los señoríos. Los sellos que habían sido la insignia de la corporación se convertían en escudos de armas.

Evolución del escolasticismo

A esta evolución social corresponde una paralela evolución del escolasticismo mismo que llega a renegar de sus exigencias fundamentales. De la extrema complejidad de la filosofía y de la teología en los siglos XIV y XV, tratemos de discernir algunas líneas de fuerza que se alejan de las posiciones escolásticas del siglo XIII: la corriente crítica y escéptica que tiene su origen en Duns Scoto y Ockham; el experimentalismo científico que en los mertonianos de Oxford y los doctores parisienses (Autrecourt, Buridan, Oresme) conduce al empirismo, el averroísmo que, partiendo de Marsilio de Padua y de Juan de Jaudun, termina sobre todo en política, como se verá, y que es seguido por los grandes heresiarcas Wyclif y Juan Hus; el antiintelectualismo, por fin, que pronto tiñe todo el escolasticismo de la decadencia de la Edad Media, se nutre en las fuentes del misticismo del maestro Eckhart y se vulgariza en el siglo XV por obra de Pedro de Ailly, Gerson y Nicolás de Cusa.

Divorcio de la razón y la fe

Con los grandes doctores franciscanos Duns Scoto (1266-1308) y Guillermo de Ockham (*circa* 1300, *circa* 1350) la teología aborda el problema principal del escolasticismo: el equilibrio de la razón y de la fe. A partir de 1320 aproximadamente, como bien lo vio Gordon Leff[1], la tradición anselmiana de *la fe en busca de la inteligencia* se abandona, lo mismo que los esfuerzos para encontrar una unión entre lo creado y lo divino, que, con enfoques diferentes, había sido la ambición de los agustinos y de los tomistas; el clima agustiniano en los siglos XIV y XV está más presente que el espíritu tomista contra el cual se rebelan los pensadores de esa época.

Fue Duns Scoto el primero que se propuso rechazar la razón en las cuestiones de la fe. Dios es tan libre que escapa a la

[1] *Past and Present*, abril, 1956.

razón humana. Como la libertad divina es el centro de la teología, ésta es inaccesible a la razón. Guillermo de Ockham prosiguió por ese camino y completó el divorcio del conocimiento práctico y del conocimiento teórico al aplicar las consecuencias de la doctrina de Duns Scoto a la relación del hombre con Dios. Ockham distingue un conocimiento abstracto y un conocimiento intuitivo. Por oposición al conocimiento intuitivo, el conocimiento abstracto "no nos permite saber si una cosa que existe, existe, o si una cosa que no existe, no existe... El conocimiento intuitivo es aquel por el cual sabemos que una cosa es cuando ella es y que no es cuando ella no es". Sin duda, como lo ha mostrado Paul Vignaux, la lógica ockhamiana no conduce forzosamente al escepticismo. El proceso del conocimiento no implicaba necesariamente la existencia del objeto conocido. Se llegaba a la verdad por dos tipos de trámite completamente separados: la prueba sólo incumbía a lo que podía asegurarse mediante la experiencia; todo lo demás era cuestión especulativa que no aportaba ninguna certeza, a lo sumo daba probabilidades. Pero la aplicación de estos principios a la teología por el propio Ockham desembocaba en el escepticismo. Si Dios es definido solamente por su omnipotencia, "se convierte en sinónimo de incertidumbre, ya no es la medida de todas las cosas... En consecuencia, la razón ya no podía sostener o confirmar la creencia. La creencia no podía sino abandonar el campo de la discusión y dejar el lugar libre a los hechos o bien someterse a la duda que regía todo el dominio extrasensorial".

K. Mischalsky mostró bien cómo los ockhamistas, partiendo de estas premisas, desarrollaron la filosofía y la teología hasta convertirlas en criticismo y en escepticismo que dejan sus marcas profundas en la enseñanza misma de las universidades. El comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, piedra de toque de la enseñanza teológica hasta aquel momento, es cada vez más desdeñado. Después de Ockham las *cuestiones* disminuyen de número y se concentran cada vez más en los conceptos de omnipotencia y libre albedrío. Al mismo tiempo queda roto todo el equilibrio de la naturaleza y de la gracia. El hombre puede realizar todo lo que Dios reclama de él aun fuera de la gracia. Toda enseñanza dogmática es rechazada. El conjunto de los valores está trastrocado. El bien y el mal ya no se excluyen necesariamente. Las fuerzas humanas ya no pueden ser tratadas sino en términos naturales, cotejadas con la experiencia.

Los adversarios del ockhamismo —como el oxfordiano Thomas Bradwardine— aceptan colocarse en el mismo plano y plantean los mismos problemas. Su aferrarse a la autoridad del dogma como centro de toda verdad y de todo conocimiento conduce a una exclusión igualmente radical de la razón. Como lo vio profundamente Gordon Leff, sin ese trabajo destructor de la teología escéptica "no habría podido haber ni Renacimiento ni Reforma". En adelante el camino está abierto para un voluntarismo que, deformado, pervertido, habrá de legitimar la voluntad de poder, habrá de justificar la tiranía del príncipe. Y por fin serán barridos los últimos escrúpulos como los de Gabriel Biel que, al defender a su maestro Ockham, afirma que después de todo no ha traicionado su oficio de intelectual: "Sería vergonzoso que un teólogo no pueda dar alguna inteligencia y alguna razón para creer"; o los escrúpulos de Pedro de Ailly, quien declara con gran reserva de estilo: "Como nuestra fe es verdadera y muy saludable, no convendría que se la pudiese defender o sostener con argumentos probables".

Límites de la ciencia experimental

Es ese criticismo lo que está en la base de la obra lógica y científica de los mertonianos como William Heybtesbury y Richard Swineshead (surgida por lo demás de la línea de Grosthead y de Rober Bacon) y de los parisienses Nicolás de Autrecourt, Juan Buridan, Alberto de Sajonia, Nicolás Oresme. Estos autores se contentan con la experiencia: "No doy todo esto por seguro, pero pediré solamente a los señores teólogos que me expliquen cómo puede producirse todo esto".

Se ha querido ver en esos maestros a los precursores de los grandes hombres de ciencia de comienzos de la edad moderna. Juan Buridan, que fue rector de la Universidad de París y que paradójicamente la posteridad conoce por sus presuntos y escandalosos amores con Juana de Navarra y por su célebre asno, habría "presentido los fundamentos de la dinámica moderna", habría dado una definición del movimiento de un cuerpo que estaría muy cerca del *impeto* de Galileo y de la "cantidad de movimiento" de Descartes. "Si quien lanza proyectiles arroja con igual velocidad un ligero trozo de madera y un pesado pedazo de hierro, [comprobará] siendo los dos trozos del mismo volumen y de la misma forma, que el trozo de hierro irá más lejos porque el impulso que se le ha imprimido es más

intenso". Alberto de Sajonia, con su teoría de la pesantez habría ejercido "influencia en todo el desarrollo de la estática hasta mediados del siglo XVII y habría llevado a estudiar fósiles a Leonardo da Vinci, a Cardan y a Bernardo Palissy." En cuanto a Nicolás Oresme, que habría percibido claramente la ley de la caída de los cuerpos, el movimiento diurno de la tierra y el uso de las coordenadas, sería "el predecesor directo de Copérnico". Según P. Duhem, sus demostraciones se apoyan en argumentos cuya "claridad y precisión sobrepasan en mucho lo que Copérnico escribió sobre el mismo tema". Estos son puntos de vista discutibles que ciertamente han sido discutidos. Lo cierto es que, aun cuando esos sabios hayan tenido intuiciones notables, éstas permanecieron durante mucho tiempo estériles. Para convertirse en fecundas encontraban los obstáculos propios de la ciencia medieval: la falta de un simbolismo científico capaz de traducir en fórmulas claras y susceptibles de aplicación los principios de la ciencia, el atraso de las técnicas que eran incapaces de sacar partido de los descubrimientos teóricos, la tiranía de la teología que impedía a los sabios disponer de nociones científicas claras. Los hombres de ciencia del siglo XIV comienzan a revelar sus secretos gracias a los trabajos de A. Koyré, A. L. Maier, A. Cumbes, M. Clagett, G. Beaujouan. Pero parece que aquellos sabios contribuyeron a desacreditar el racionalismo sólo para meterse en callejones sin salida.

El antiintelectualismo

Todos ellos entran en la corriente antiintelectualista que atrae entonces a los espíritus. El misticismo del maestro Eckhart ejerce su seducción en la mayor parte de los pensadores de fines de la Edad Media. En 1449, el cardenal Nicolás de Cusa, autor de la última gran suma escolástica de la Edad Media, asume la defensa de Eckhart, ataca el aristotelismo y hace la apología de la *docta ignorancia.*

"El mayor peligro contra el cual nos han advertido los sabios es el que resulta de la comunicación del secreto a espíritus sometidos a la autoridad de un hábito inveterado, pues tanto es el poder de una larga observancia que los más prefieren renunciar a la vida antes que a la costumbre; así lo comprobamos en las persecuciones a los judíos, a los sarracenos y a otros herejes endurecidos, quienes afirman como una ley su opinión, confirmada por la usanza del tiempo, opinión que ellos ponen por encima de su propia vida. Ahora bien, hoy es la secta aristotélica la que prevalece y ella considera herejía la coincidencia de los opuestos cuya admisión es lo único que permite elevarse hacia la teología mística. A quienes se han nutrido en esa secta, tal camino parece absolutamente insípido y contrario a sus aspiraciones. Por eso lo rechazan plenamente y sería un verdadero milagro, una conversión religiosa que ellos, rechazando a Aristóteles, se elevaran hacia los pináculos..."

Y después de haber asumido la defensa de Eckhart, Nicolás de Cusa termina con este ruego:

"Te hago entrega de estas declaraciones para que las leas y, si lo juzgas necesario, las hagas leer a otras personas a fin de que por tu calor interno crezca esta admirable simiente y nos elevemos a la visión de las realidades divinas. Pues ya he oído decir que gracias a tus fervientes cuidados esta simiente comunicada en Italia a espíritus llenos de celo dará muchos frutos. No hay duda alguna de que esta especulación se impondrá a todas las maneras de razonar de todos los filósofos, por más que sea difícil renunciar a los hábitos recibidos. Y en la medida en que tú progreses no olvides hacerme aprovechar continuamente de tus progresos. Pues solamente así, en una especie de dehesa divina, rehago con alegría mis fuerzas, tanto como Dios me lo permite, valiéndome de la docta ignorancia y aspirando sin cesar a gozar de esa vida que por el momento sólo percibo a través de remotas imágenes y a la que cada día me esfuerzo por acercarme más. Que Dios, tan deseado y bendito eternamente, nos conceda, liberados de este mundo, alcanzar por fin esa vida. Amén."[1]

Ya Richard Fitzralph, a mediados del siglo XIV, había dado como ejemplo su propia conversión de la filosofía a una teología fideísta expresada en una oración a Jesucristo en la cual el autor declara:

[1] Según la traducción de M. de Gandillac.

"Mientras no Te encontré a Ti que eres la verdad, para conducirme, yo había oído sin comprenderlo, el tumulto de los filósofos cuyas vanas palabras iban dirigidas contra Ti, de los judíos astutos, de los griegos soberbios, de los sarracenos materialistas y de los armenios ignorantes..."

Y en su *Suma* abandona deliberadamente los argumentos escolásticos para utilizar únicamente el texto de la Biblia.

En adelante el gran enemigo, según ya vimos en Nicolás de Cusa, es Aristóteles. Fitzralph dice también:

"Antes mi pensamiento estaba atado a las enseñanzas de Aristóteles y a argumentaciones que parecían profundas sólo a hombres profundos en vanidad."

Pedro de Ailly, que fue rector de la universidad de París, le hace eco:

"En la filosofía o en la doctrina de Aristóteles hay muy pocas razones evidentemente demostrativas o no hay ninguna... Lleguemos a la conclusión de que la filosofía o la doctrina de Aristóteles merece más el nombre de opinión que de ciencia. Por consiguiente, son muy reprensibles aquellas personas que se adhieren con obstinación a la autoridad de Aristóteles."

Lo mismo pensaba también Juan Gerson, ese otro rector ilustre de la Universidad de París durante el paso del siglo XIV al siglo XV. Se le ha podido atribuir la *Imitación de Cristo* que declara:

"Muchos se fatigan y se atormentan para adquirir la ciencia y el Sabio dice: Vi que eso también era vanidad, trabajo y aflicción del espíritu. ¿De qué os servirá conocer las cosas de este mundo cuando hasta este mundo habrá de desaparecer? En el último día no se os preguntará lo que habéis sabido, sino lo que habéis hecho; y ya no habrá ciencia en los infiernos hacia los cuales os precipitáis. Cesad en vuestro vano empeño."

De esta manera el escolasticismo cede lugar a un retorno a la santa ignorancia, la ciencia racional se borra ante una piedad efectiva de la cual son expresión los sermones y los opúsculos

piadosos de Gerson y de de Ailly. Así los universitarios se aproximan a cierta espiritualidad humanista, la de la *devotio moderna* que tanta seducción habría de ejercer en un Erasmo.

La nacionalización de las universidades.

La nueva geografía universitaria

En esos dos siglos las universidades pierden también su carácter internacional. La causa principal de ello es la fundación de numerosas universidades nuevas cuya composición toma un aspecto cada vez más nacional o hasta regional.

A partir del siglo XIII los progresos de la *reconquista* española y la afirmación de la autoridad de los monarcas ibéricos hacen nacer en la península establecimientos que (aunque algunos de ellos se desarrollan partiendo de las escuelas que ya antes existían) no tienen ese carácter de formación espontánea y progresiva de las universidades de Bolonia, París y Oxford. Las más veces son verdaderas creaciones en las que colaboran los soberanos y los papas.

Después del fracaso de la fundación de una universidad en Palencia, Salamanca nace gracias a los esfuerzos de Alfonso IX de León, entre 1220 y 1230. Salamanca queda definitivamente establecida con la carta de Alfonso X el Sabio, ilustre sabio él mismo, en 1254 y la bula de confirmación del papa Alejandro IV en 1255. Después aparecen sucesivamente Lisboa y Coimbra (1290), Lérida (1300), Perpiñán (1350), Huesca (1354), Barcelona (1450), Zaragoza (1470), Palma de Mallorca (1483), Sigüenza (1489), Alcalá (1499), Valencia (1500).

A partir del siglo XIV son los países del centro, del este y del norte de Europa aquellos en que se verifica este movimiento. La primera universidad en el imperio, Praga, es creada en 1347 por el papa Clemente VI a requerimiento de Carlos IV, que quiere ante todo favorecer a su reino de Bohemia. Siguen Viena, fundada por Rodolfo IV y Urbano V en 1365, vuelta a fundar por Alberto III en 1383, Erfurt que provista de las bulas de dos papas (Clemente VII en 1379 y Urbano VI en 1384) no nace sin embargo hasta 1392, Heidelberg (1385), Colonia (1388), Leipzig (nacida en 1409 de las crisis de Praga), Rostock (1419), Tréveris, que fundada en 1454 sólo existió verdaderamente a partir de 1473, Greifswald (1456), Friburgo de Brisgau (1455-1456), Basilea (1459), Ingolstadt, que después de haber obtenido una bula de Pío II en 1459 se or-

ganizó sólo en 1472, Maguncia (1476), Tübingen (1476-1477). Sin embargo Lovaina, fundada en 1425, atraía a los estudiantes de los países borgoñones. Cracovia, fundada por Casimiro el Grande en 1364, fue vuelta a fundar por Ladislao Jagellon con la ayuda de Bonifacio IX en 1397-1400, Pecs enseñó el derecho canónico a partir de 1367, Budapest, fundada en 1389, floreció efímeramente en 1410 y Presburgo se fundó en 1465-1467. Suecia tuvo su universidad en Upsala en 1477, Dinamarca la suya en Copenhague en 1478. Mientras Oxford y Cambridge acaparaban el mundo de estudiosos ingleses, los reyes de Escocia fundaban tres universidades en Saint-Andrews (1413), Glasgow (1450-1451) y Aberdeen (1494).

En Italia se formaron universidades efímeras debido frecuentemente a los éxodos de profesores y estudiantes de Bolonia o de otros lugares; así nacieron la de Módena, la de Reggio de Emilia, la de Vicenza, la de Arezza, la de Siena. La Universidad de Nápoles, fundada por Federico II como una máquina de guerra contra el papado, sólo tuvo momentos brillantes durante el reinado de ese monarca. Otras universidades sólo tuvieron importancia por el sostén de los príncipes italianos que querían hacer de ellas obras maestras de sus estados. La principal fue la de Padua, fundada en 1222, que, a partir de 1404 se convirtió en la universidad de la república veneciana. En 1244 Inocencio IV había fundado anexa a la corte pontificia una universidad que los papas procuraron reanimar en los siglos XIV y XV a medida que iban afirmando su autoridad en los estados de la Iglesia. Siena, que tuvo una universidad desde 1246, volvió a fundarla en 1357 por un decreto del emperador Carlos IV y luego en 1408 por nuevos privilegios del papa Gregorio XII. Plasencia, nominalmente fundada en 1248, fue reanimada por Juan Galeano Visconti en 1398 para convertirse en el centro intelectual del estado milanés, posición que abandonó en 1412 a Pavía, fundada en 1361. Florencia, entre 1349 y 1472 desempeñó un papel importante como primer centro humanista, pero en aquella época Lorenzo el Magnífico prefirió como sede universitaria del estado florentino a Pisa, que existía desde 1343. Los Este hicieron revivir en 1430 una universidad que había sido fundada en Ferrara en 1391. A partir de 1405 el ducado de Piamonte tuvo en Turín una universidad que vivió diferentes vicisitudes, y Alfonso el Magnífico, rey de Aragón y de Sicilia, fundó una

universidad en Catania en 1444 con la ayuda del papa Eugenio IV.

Veamos por fin en Francia algunos ejemplos de ensayos de regionalización universitaria. Junto a París, Montpellier y Orleáns, universidades nacidas de centros escolares ya importantes en el siglo XII, junto a la Universidad de Angers, cuya historia es oscura, la de Tolosa fue fundada, como se sabe, en 1229 para combatir la herejía albigense. Otras fundaciones, debidas en gran parte a los acontecimientos militares, dieron como resultado universidades efímeras u oscuras. Aviñón, fundada por Bonifacio VIII en 1303, sólo fue próspera durante la permanencia de los papas allí. Cahors, fundada en 1332, duró poco; Grenoble, fundada por el delfín Humberto II, vegetó a partir de 1339; Orange, universidad imperial, no tuvo mayor éxito entre 1365 y 1475. Luis II de Provenza atrajo a Aix, a partir de 1409, a borgoñones, provenzales, catalanes, según la terminología de las naciones de Montpellier. La Universidad de Dole, fundada por Felipe el Bueno, duque de Borgoña, con la ayuda del papa Martín V, desapareció en 1481. Valencia debió al delfín, el futuro Luis XI, una universidad que sólo estuvo activa en cuanto al derecho a partir de 1452. Siendo ya rey, Luis fundó una universidad en su ciudad natal de Bourges en 1464, en tanto que el duque de Bretaña creaba una en Nantes en 1460, universidad que fue reanimada por Carlos VIII en 1498.

La división de Francia entre los ingleses y Carlos VII había dado nacimiento a tres universidades que iban a prosperar: Caen (1432) y Burdeos (1441) por el lado inglés, Poitiers (1431) por el lado francés. Como Montpellier era una universidad aparte a causa de su especialización médica, París constituía el gran centro intelectual de las tierras francesas o el gran centro vivo en la órbita francesa.

Sin embargo, esta multiplicación de las universidades había bastado por lo menos para reducir la composición internacional de las más importantes y en todo caso había contribuido a arruinar el sistema de las naciones, tan importante hasta entonces en las universidades, puesto que dicho sistema era con frecuencia una pieza principal de su estructura. Pearl Kibre siguió la extinción de las naciones universitarias durante los siglos XIV y XV[1].

[1] *The Nations in the medieval universities*, 1948.

Este proceso se realiza en una evolución de conjunto en la cual a fines de la Edad Media las grandes universidades se convierten en potencias políticas, desempeñan un papel activo, a veces de primer plano, en las luchas entre los estados, son el teatro de violentas crisis que oponen a las "naciones" inspiradas en adelante por un sentimiento nacional y se integran, por fin, en las nuevas estructuras nacionales de los estados. Evoquemos rápidamente esa evolución considerando el averroísmo de Ockham y de Marsilio de Padua, las crisis políticas de Praga y el papel político desempeñado por la Universidad de París.

George de Lagarde, en una serie célebre de estudios sobre "La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age" [El nacimiento del espíritu laico en la decadencia de la Edad Media], analizó con penetración las tesis y la actividad política de Guillermo de Ockham y de Marsilio de Padua. A pesar de las diferencias que separan a los dos hombres, ambos libraron junto al emperador Luis de Baviera, durante la primera mitad del siglo XIV, una lucha común contra el papado y sus pretensiones temporales.

De su actividad de polemistas y de teóricos políticos surge la obra maestra de Marsilio de Padua, el *Defensor Pacis*. Es fácil discernir las tradiciones que la inspiran, además del espíritu de las comunas italianas. En primer término, la tradición gibelina, que sostiene (contra las aspiraciones pontificias a la dominación temporal) el principio de la separación del poder espiritual y del poder temporal y la reivindicación de este último por el emperador. Filosóficamente, se trata de una tradición averroísta que interpreta a Aristóteles de una manera completamente diferente de la del tomismo y que, en el dominio de la filosofía social, culmina en un empirismo bastante mal definido como *naturalismo* en la medida en que tiende a "liberar lo político de lo moral", a anteponer las voluntades individuales a las realidades objetivas profundas, a reducir el orden social a un equilibrio mecánico, a sustituir la *naturaleza* por la *convención*. Hay que agregar aquí la influencia de los legistas del clan Dubois-Nogaret que, alrededor de Felipe el Hermoso, ya libró en el paso del siglo XIII al siglo XIV una lucha implacable contra el papado en defensa de la naciente monarquía.

El resultado es el Estado *completo*, es la afirmación de la autonomía del Estado, fundada en la separación del derecho y de la moral. La concepción positivista de la vida social conduce al derecho divino del orden establecido. "Si os resistís a la autoridad secular, aun cuando quienes la ejercen sean infieles o perversos, incurrís en la condenación eterna...". El Estado totodopoderoso reivindica todos los derechos en la vida social cuya unidad se proclama con fuerza; el Estado tiene el poder legislativo, el ejecutivo, el judicial. Es universal: en un territorio dado ningún súbdito puede escapar a la autoridad del príncipe. En definitiva, el Estado laico no se contenta con confinar a la Iglesia al dominio espiritual sino que reclama para sí una misión espiritual: el derecho de regentar también ese dominio. En definitiva el Estado disuelve toda verdadera distinción entre lo espiritual y lo temporal:

"Sin duda no corresponde al legislador humano... crear los preceptos espirituales, pues éstos no son otra cosa que las exhortaciones o los permisos del mismo Dios, pero incumbe al legislador y al juez humano conocer todos los actos lícitos o ilícitos realizados u omitidos por los hombres, laicos o sacerdotes, ministros o seglares, tanto en lo que se refiere a las cosas espirituales como a las cosas temporales, con la condición empero de que no se trate de un asunto estrictamente espiritual..."

Cree uno estar oyendo a Lutero:

"Todo lo que no es vida de gracia íntima, todo lo que materializa la vida de la Iglesia es del mundo e incumbre al Estado. Todo lo que es ejecución de la ley moral en el siglo escapa a la Iglesia y corresponde al Estado."

Doctrina explosiva que se abrirá camino y se volverá a encontrar en pensamientos por lo demás tan diferentes como el de Maquiavelo o el de Lutero, el de Hobbes o de Rousseau, de Hegel o de Augusto Comte, de Lenin o de Charles Maurras.

Pero lo que distingue a Ockham y sobre todo a Marsilio de Padua de la tradición gibelina es el hecho de que estos pensadores ya no piensan en reunir en un solo estado laico imperial, no a toda la humanidad, pero ni siquiera a toda la cristiandad.

Todo opone —especialmente aquí— a Marsilio de Padua y a Dante, para quien el emperador debería ser en cambio el restaurador de la unidad fundamental. La política escolástica trataba de extender a todos los hombres la ciudad de Aristóteles transformada en cosmos cristiano. La política de Marsilio admite la diversidad de las naciones y de los estados. En el *Defensor Pacis* leemos:

"Uno se pregunta si conviene que todos los hombres que viven en un estado civil y están esparcidos sobre toda la superficie de la tierra tengan un jefe supremo único o si, por el contrario, es preferible que en las diversas comarcas, separadas por fronteras geográficas, lingüísticas o morales, cada una de las comunicades particulares tenga un gobierno propio que le convenga. Parece que esta segunda solución se impone y que hay que ver aquí la influencia de una causa celeste que tiende a limitar la propagación indefinida de la especie humana. En efecto, bien se puede considerar que la naturaleza se propuso moderar esa propagación suscitando guerras o epidemias y sembrando dificultades en los pasos de los hombres."

El ockhamismo y el averroísmo políticos —si bien sostienen una tesis extrema que está mucho más allá de las condiciones del siglo XIV, aunque tuvo en él resonancias considerables— coinciden con una tendencia general de la reflexión intelectual aplicada al examen de la evolución política. Esa reflexión acepta el fin de la unidad y también aquí se somete a la división. Adopta el particularismo.

La primera universidad nacional: Praga

Esa reflexión acepta hasta el sentimiento nacional. Así ocurre en Praga. Allí la universidad se fundó en un medio agitado. Internacional como todas las universidades, la de Praga pronto es acaparada por los profesores y estudiantes alemanes, muy numerosos pues muchos provienen de la universidad de París en el momento del gran cisma. Esos elementos chocan con el elemento checo cada vez más consciente de su originalidad y de sus aspiraciones. Esta oposición étnica va acompañada por una oposición corporativa: se trata de saber si las *naciones* dominadas por los alemanes se impondrán a la *nación* checa y cómo se repartirán entre los diferentes grupos

las cátedras y los cargos universitarios. Esta situación se funda en una oposición social: el elemento checo se apoya en las clases populares, en las clases campesinas y artesanales autóctonas, en tanto que los alemanes instalados en el país representan sobre todo la riqueza burguesa de las ciudades, a la mayoría de la nobleza y del clero.

Es suficiente que un personaje de nota, Juan Hus, con la ayuda de sus amigos, aporte una doctrina filosófica y teológica que debe mucho a Oxford y a Wyclif, sepa establecer vínculos entre el medio universitario y los medios populares de Praga y de Bohemia, entusiasme por su elocuencia y su pasión a sus oyentes y ejerza una presión eficaz sobre el débil rey de Bohemia, Venceslao IV, para que el conflicto estalle y sea resuelto en favor de los checos por el decreto real de Kutna Hora de 1409. Mientras la mayoría de las *naciones* es arrollada en beneficio de los checos, todos los miembros de la universidad deben prestar en adelante juramento de fidelidad a la corona de Bohemia. Los alemanes abandonan la Universidad de Praga y se van a Leipzig para fundar otra universidad. Esta es una fecha importante en la historia medieval; nace una universidad nacional y el mundo intelectual se acomoda a los moldes políticos.

La Universidad de París tuvo contratiempos y obstáculos en el camino que condujo a su integración en la monarquía nacional.

París: grandezas y debilidades de la política universitaria

Con la partida de muchos ingleses durante la guerra de los Cien Años y de numerosos alemanes en el momento del gran cisma, la Universidad de París tendía ya a ser francesa en su composición. Por lo menos desde el reinado de Felipe el Hermoso, la universidad desempeñaba un papel político de primer orden. Carlos V habrá de llamarla "la hija mayor del rey". La universidad está oficialmente representada en los concilios nacionales de la Iglesia de Francia y en las asambleas de los Estados Generales. Se pedirá su mediación en el momento de la lucha de Esteban Marcel y los parisienses contra la corte, cuando se produjo la insurrección de los artesanos, y será signataria del tratado de Troyes.

Su prestigio es inmenso. Se lo debe no sólo a sus miem-

bros, estudiantes y docentes, sino también a todos los antiguos profesores que ocupan en toda Francia y en el extranjero posiciones importantes y conservan con la universidad estrechos vínculos.

Sin embargo la universidad permanece ligada al papado por cuanto los papas de Aviñón, todos franceses, la favorecen considerablemente. Los papas se granjean la voluntad de la universidad mediante larguezas cada vez más importantes. Cada año se envía a la corte de Aviñón un *rotulus nominandorum*, una lista en la que figuran los nombres de los profesores para los que la universidad pide al papa gracias y beneficios eclesiásticos. Si la Universidad de París es la "hija mayor del rey de Francia", es también la "primera escuela de la Iglesia" y desempeña un papel internacional de árbitro en cuestiones teológicas. El cisma rompió ese equilibrio. La universidad tomó partido primero por el papa de Aviñón y luego, cansada de las crecientes exacciones del papado y ansiosa por restablecer la unidad de la Iglesia, lo abandona momentáneamente para abrazar el partido del rey de Francia y reclama incansablemente la reunión de un concilio para poner fin al cisma mediante la abdicación de los pontífices rivales. Al mismo tiempo la universidad se hacía campeona de la superioridad del concilio respecto del papa y de la independencia relativa de la Iglesia nacional respecto de la Santa Sede; en suma, propiciaba el galicanismo. Pero si la primera actitud le valía un gran prestigio en la cristiandad, la segunda tendía a separarla del papado sólo para colocarla bajo la influencia creciente de la monarquía.

Por fin pareció afirmarse su éxito. El concilio de Constanza, donde la universidad cumplió un papel rector, pareció consagrar su triunfo. Con todo se dieron allí curiosas actitudes de algunos universitarios. Como lo señaló bien E. F. Jacob[1], los universitarios ingleses, contra todo lo esperado, tomaron partido por el papado en la colación de los beneficios. En definitiva, pensaban en sus propios intereses que estaban mejor servidos por ese lado.

Pero el concilio de Basilea, en el que por lo demás los ingleses desempeñaron un papel efímero, terminó con la victoria del papado. Mientras tanto una grave crisis, esta vez francesa, había debilitado mucho la posición de la Universidad de París.

[1] Bulletin of the John Rylands Library, 1946.

Los trastornos del reinado de Carlos VI culminaron en la revolución popular de París y luego en la repartición del país entre ingleses y franceses; París llegó a ser la capital del rey inglés. Sin duda la universidad no abrazó inmediatamente el partido borgoñón ni lo hizo en su totalidad. El duque se apoyaba en las órdenes mendicantes, a las cuales se oponía tradicionalmente la universidad. Esta había condenado y perseguía a Jean Petit, el apologista del asesinato del duque de Orleáns. En el momento de la conquista inglesa muchos profesores abandonaron París, rodearon al delfín, formaron el armazón administrativo del reino de Bourges y fueron a poblar la nueva Universidad de Poitiers.

Pero quienes se quedaron en París, después de haber tomado partido por los borgoñones, terminaron por someterse a la voluntad de los ingleses. El episodio más famoso de este período *inglés* de la Universidad de París son las acciones que entabló la universidad contra Juana de Arco. Al manifestarle su hostilidad —a pesar de Gerson— la universidad no hacía más que complacer a su amo extranjero. También seguía la opinión popular que era hostil a la Doncella como lo atestigua entre otras cosas el burgués de París. La universidad mostraba también hasta qué punto esos intelectuales, muy pagados de sí mismos, eran incapaces de deponer su altanería de sabios frente a la gloriosa ingenuidad, a la cándida ignorancia de Juana. Se sabe que la universidad entabló el proceso contra la Doncella y anunció su condenación al rey de Inglaterra con no disimulada satisfacción.

Las cenizas de la hoguera de Ruan habían empañado el prestigio de la universidad. Y una vez reconquistada París, Carlos VII y luego Luis XI mostraron su desconfianza por la "colaboradora", que sostenía sin embargo su política gálica y apoyó vigorosamente la Sanción Pragmática.

En 1437 el rey le quita su privilegio fiscal y la obliga a contribuir con levas para la reconquista de Montereau. En 1445 se ve privada de su privilegio judicial y queda sometida al parlamento. El rey apoya la reorganización llevada a cabo en 1452 por el cardenal de Estouteville, legado pontificio. En 1470, Luis XI impone a los maestros y estudiantes borgoñones el juramento de obediencia al rey. En 1499 la universidad pierde por fin el derecho de huelga. Queda en manos del rey.

En todas esas luchas, ¿qué suerte corría el espíritu de la

enseñanza? Sufría una doble evolución que nos permite comprender mejor las relaciones entre escolasticismo y humanismo, distinguir mejor los matices de su oposición y captar el paso de uno a otro en este traspaso de la antorcha intelectual.

La esclerosis del escolasticismo

El escolasticismo se marchita a pesar de esfuerzos de renovación interesantes, a pesar de las construcciones de un Nicolás de Cusa, preocupado por conciliar la tradición con las nuevas necesidades. Pero el escolasticismo continúa desgarrándose en su seno. Por un lado están los *antiguos*, que son ahora los aristotélicos y los tomistas, los raciocinadores que se ven ahogados. Por otro lado están los *modernos*, que se reúnen bajo la bandera del nominalismo de Ockham. Pero éstos se encerraron en el estudio de la lógica formal, en lucubraciones sin fin sobre la definición de las palabras, en divisiones y subdivisiones artificiales, en el *terminismo*. Los *antiguos* obtienen en 1474 que Luis XI prohíba la enseñanza y los libros de los *modernos* en virtud de un edicto conocido desde 1481. Los más activos son tal vez los discípulos de Scoto que intentan en vano conciliar un criticismo cada vez más verbal con un voluntarismo fideísta cada vez más nebuloso. Ellos serán las víctimas favoritas de los ataques de Erasmo y de Rabelais que con su ironía o sus sarcasmos abrumarán a los *escotistas*, prototipos de los escolásticos. Por lo demás, Rabelais los pondrá a todos en el mismo cesto en el catálogo burlesco que hojea el joven Pantagruel en la biblioteca de Saint-Victor. Confundidos son entregados a la hilaridad general Thomas Bricot "muy ingenioso intérprete de los nominalistas", Pedro Tateret, jefe del escotismo parisiense después de 1490, Pedro Crockart, renovador de la enseñanza del tomismo, Noel Bédier, Juan Mair (Mayor), Jacques Almain, todos notorios ockhamistas.

También Villon se burla de ese verbalismo cuando a medias presta oídos a los cursos de la Sorbona, en los que sólo oía palabras huecas.

Por fin, mientras escribía
Aquella noche solo y de buen talante,
Repasando mis escritos,
Oí la campana de la Sorbona,
Que suena siempre a las nueve,

Para recordar la Salvación que el Angel predice;
Suspendí entonces mi ocupación
Para rezar como el corazón manda.

Al hacerlo me puse a divagar,
No por haber bebido vino,
Pero tenía el espíritu como trabado;
Entonces me di cuenta de que la señora Memoria
Tomaba y ponía en su armario
Sus especies colaterales (las facultades que dependen
/de la memoria),
La opinativa (el juicio) falsa,
Y otras (funciones) intelectuales.
Y asimismo la estimativa,
Por la cual nos viene la perspectiva futura,
La similativa, la formativa,
Por las cuales a menudo.
En su confusión, el hombre se vuelve
Loco y lunático.
Que yo recuerde, nunca
Leí en Aristóteles eso.

Es este escolasticismo depravado, caricaturesco, moribundo el que los humanistas siempre rechazaron.

Los universitarios se abren al humanismo

Sin embargo, por otro lado, la enseñanza universitaria se abría a los gustos nuevos. Primero en las universidades italianas, donde el escolasticismo no tenía las mismas tradiciones que en París o en Oxford, donde la tradición de las letras antiguas se conservaba mejor y se despertaba antes con la renovación romana, donde el reflujo de la ciencia bizantina frente a la amenaza turca sostenía el resurgimiento del helenismo. En Bolonia, Pedro de Muglio enseña retórica desde 1371 a 1382, Coluccio Salutati también enseña allí. El griego se enseña en esa universidad desde 1424 y Filelfo consigue atraer a esa enseñanza a estudiantes que al principio eran indiferentes. Sobre todo entre 1450 y 1455 el célebre cardenal Bessarion reorganiza la universidad en su condición de rector y de gobernador de la ciudad en nombre del papa. La enseñanza de las *humanidades* (*studia humanitatis*) ya no se interrumpe en Bolonia.

Tal vez aún más precoz, Padua, anexada en el siglo XV por Venecia, desarrolla brillantemente el estudio del griego, de lo cual se admirará Aldo Manuce. Después Guarino, Filelfo, Victorino de Feltre, y bizantinos refugiados continúan la tradición con Demetrio Chalcondilas y Marcos Musurus. Aquí, aún más que en Bolonia, la influencia de Bessarion fue profunda.

Los señoríos nacientes favorecen estos fenómenos. En Florencia, junto a la famosa academia platónica, la universidad, con Ambrosio el Camaldulense, con Aurispa, con Guarino, con Filelfo, explica a Cicerón y a Terencio, a Luciano, a Píndaro, a Demóstenes, a Plotino, a Proclo, a Filón, a Estrabón, Cuando Lorenzo el Magnífico traslada la Universidad de Florencia a Pisa en 1472 se crean inmediatamente cátedras de poesía, de elocuencia, de matemática y de astronomía. Los Visconti y luego los Sforza hacen lo mismo en Pavía, cuyas relaciones con Francia serán tan estrechas en el siglo XV y durante las guerras de Italia. En Ferrara, los Este siguen la misma política y llaman como profesor y rector a uno de los principales helenistas de la época, Teodoro Gaza. En la *Sapiencia* de Roma se observa el mismo fervor por las letras clásicas que enseñan Filelfo, Enoc de Ascoli, Argirópulos, Teodoro Gaza.

Pero tampoco Oxford ni París son indiferentes al humanismo, ni lo es Praga, donde un círculo refinado de humanistas, permeables a las influencias italianas —de Petrarca a Cola di Rienzo— se forma a mediados del siglo XIV alrededor de Carlos IV y de la nueva universidad. A principios del siglo XIV Nicolás Trivet, que enseñó en Oxford, en Londres y en París, ya comentaba las *Declamaciones* de Séneca el Viejo, las tragedias de Séneca el Joven, Tito Livio. Sobre todo la donación, que hizo a la Universidad de Oxford en 1439 y 1446 el duque Humphrey de Gloucester, de su biblioteca, rica en clásicos griegos y latinos y en italianos, difundió el espíritu del humanismo. Oxford se preparaba para recibir las lecciones de Linacre, de Grocyn, de Colet, de Thomas More. Mientras tanto esperaba a Erasmo.

La primera generación de los humanistas franceses con Juan de Montreuil, Nicolás de Clamanges, Gontier Col, Guillermo Fillastre, tiene vínculos con la Universidad de París. Es por ser humanista que Juan de Montreuil alaba al canciller Gerson en una carta dirigida a Guillermo Fillastre:

"... *Siendo así que, según tu reputación, nada se te escapa de lo que se puede saber, y de esto tengo numerosas pruebas, no dejo de asombrarme de que no sigas los pasos del ilustre canciller de París, hombre de una cultura excepcional. No quiero hablar de su vida ni de sus costumbres y ni siquiera de su ciencia sobre la religión cristiana o la teología teórica, en las cuales los dos habéis alcanzado tanta distinción y altura. Quiero hablar del arte de exponer y de persuadir, que descansa sobre todo en las reglas de la retórica y de la elocuencia, gracias a las cuales se alcanza ese objeto y sin las cuales la expresión, que me parece ser el fin de la cultura, queda reducida a ser ineficaz, vacía y hueca...*"

El teólogo Guillermo Fichet, que en 1470 introdujo la imprenta en el Colegio de la Sorbona, es amigo de Bessarion, trata de conciliar su admiración por Petrarca con el respeto a la tradición tomista y desea la resurrección del platonismo. Roberto Gaguin, decano de la facultad de derecho canónico, agrupa alrededor de su persona a humanistas entusiastas de Petrarca y mantiene estrechas relaciones con los florentinos. Si Erasmo, disgustado por la disciplina bárbara que impone Juan Standonck al Colegio de Montaigu, sólo concibe en su paso por la universidad desprecio por el escolasticismo decadente que se enseña en ella, Jacques Lefèvre de Etaples, maestro de artes y profesor en el colegio del Cardenal Lemoine, difunde en París una de las formas más puras de humanismo, sobre la cual habría que releer las hermosas páginas de Augustin Renaudet.

Lo cierto es que, si bien el humanismo atacaba sobre todo un escolasticismo esclerosado y si bien los universitarios se dejaban a veces arrastrar al humanismo, hay una oposición profunda entre el intelectual medieval y el humanista del Renacimiento.

El retorno a la poesía y a la mística

El humanista es profundamente antiintelectualista. Es más literato que científico, más fideísta que racionalista. A la pareja dialéctica-escolasticismo el humanista opone, para sustituirla, la pareja filología-retórica. Con él Platón, denigrado como filósofo por Alberto el Grande a causa de su lenguaje y su esti-

lo, vuelve a encontrar gracia y, porque es poeta, es considerado como el *filósofo supremo*.

Lefèvre de Etaples, si bien ofrece una admirable edición de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles, se inclina a los poetas y a los místicos. Su ideal es el del conocimiento contemplativo. Publica los *Libros herméticos* —en la traducción de Marsilio Ficino—, las obras del seudo Dionisio, las contemplaciones del franciscano Raimundo Lulio, los místicos Ricardo de Saint-Victor, santa Hildegarda de Bingen, Ruysbroeck y a ese Nicolás de Cusa, que se había hecho el apóstol de la *Docta ignorancia*.

El propio Lorenzo Valla, ese filólogo riguroso, el más estricto de los humanistas del siglo XV, hablando en la iglesia de los dominicos de Roma, el 7 de marzo de 1457, en honor de santo Tomás de Aquino declara su alejamiento del método tomista:

> *"Muchos están convencidos de que no se puede llegar a ser teólogo sin conocer los preceptos de la dialéctica, de la metafísica y de toda la filosofía. ¿Qué decir a esto? ¿Temeré manifestar todo mi pensamiento? Alabo en santo Tomás la extrema sutileza de la expresión, admiro su diligencia, me quedo estupefacto ante la riqueza, la variedad, la perfección de su doctrina... Pero no admiro tanto la llamada metafísica, conocimientos molestos que sería mejor ignorar porque impiden conocer cosas mejores."*

La verdadera teología para él, como para Lefèvre de Etaples, está en San Pablo, que no habla como "filósofo vacío y engañoso" (*perphilosophiam et inanem fallaciam*).

La filosofía debe envolverse en los pliegues de la retórica y de la poesía. Su forma perfecta es el diálogo platónico.

En la primera mitad del siglo XV una reveladora querella había opuesto a un escolástico y a un humanista alrededor de la traducción de Aristóteles.

Alrededor de Aristóteles. El retorno a la bella expresión

Leonardo Bruni había publicado en Florencia una traducción nueva de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles. Decía que esa traducción se imponía pues el antiguo traductor, Roberto Grosthead y no, como se creía, Guillermo de Moerbeke, al

trabajar en favor de santo Tomás no conocía bien ni el griego ni el latín, cometía errores y escribía en una lengua bárbara.

El cardenal Alonso García de Cartagena, obispo de Burgos y profesor de la Universidad de Salamanca, le replicó ásperamente.

El debate, como lo vio bien el cardenal, es un debate entre forma y fondo. Para los humanistas la primera lo es todo, para los escolásticos no es más que la sierva del pensamiento.

Alonso García dice: "Respondo que Leonardo, si bien mostró suficiente elocuencia, ha dado muestras de poca cultura filosófica". García señala traiciones al pensamiento aristotélico cometidas por el humanista en su busca de bellas frases y asume la defensa del antiguo traductor cuyo designio explica así:

> *"No sólo tradujo los libros de Aristóteles del griego al latín, sino que los interpretó con tanta verdad como es posible, y no le habrían faltado los recursos de la más grande elegancia ni de los más bellos ornamentos si hubiera querido usarlos... Pero el antiguo intérprete, que se atenía más a la verdad filosófica, no quiso ningún éxito de ornamento a fin de evitar los errores en que cayó este traductor. En efecto, comprendía bien que la lengua latina no podía aspirar a la misma riqueza de expresión que la griega".*

Y todavía da al humanista una lección de filología histórica:

> *"La lengua latina nunca dejó de tomar expresiones no sólo de los griegos sino también de los pueblos bárbaros y de todos los pueblos de la tierra. Y del mismo modo, después el latín se enriqueció con voces galas y germánicas. ¿No sería mejor, cuando hay un equivalente vulgar breve y exacto, adoptarlo en lugar de recurrir a largos circunloquios en lengua clásica?"*

La misma argumentación aduce el escolástico Juan Mair, a quien irritan las burlas de los erasmistas contra la barbarie de los góticos: "La ciencia no tiene necesidad de un lenguaje bello."

Sin duda el latín escolástico moría y ya no expresaba más que una ciencia fósil ella misma. Las lenguas vulgares, a las que

pertenecía el futuro, conquistaban su dignidad y los humanistas habrán de ayudarlas a conquistarlas. Pero el latín humanístico convirtió definitivamente el latín en una lengua muerta. Arrebataba a la ciencia la única lengua internacional que podía tener fuera de los números y de las fórmulas. El latín era así el tesoro caído en desuso de una *elite*.

El humanista aristócrata

Porque el humanista es un aristócrata. Si el intelectual de la Edad Media terminó por traicionar su vocación de trabajador científico, lo hizo renegando de su propia naturaleza. El humanista desde el comienzo toma por insignias el espíritu, el genio, aun cuando palidece encorvado sobre los textos o aun cuando su elocuencia huela al aceite de la lámpara. El humanista escribe para los iniciados. Cuando Erasmo publica los *Adagios*, sus amigos le dicen: " ¡Tú revelas nuestros misterios! ".

Sí, el medio en que nace el humanista es muy diferente de aquel febril taller urbano, abierto a todo el mundo, preocupado por hacer progresar todas las técnicas y por insertarlas en una economía común; ése era el medio en que se había formado el intelectual medieval.

El medio del humanista es el del grupo, el de la *academia* cerrada, y cuando el verdadero humanismo conquista a París, se enseña, no en la universidad, sino en esa institución destinada a una elite: el *Colegio de lectores reales*, el futuro Colegio de Francia.

Su medio es la corte del príncipe. En medio de la querella filológica que lo opuso a Leonardo Bruni, Alonso García parece haber tenido el presentimiento del futuro:

> *"La 'urbanidad' designa para vosotros esa 'humanidad' que tanto por las palabras como por los textos se antepone a los honores. Se designa con la palabra 'urbanos' a quienes han tomado la costumbre de doblar la rodilla, de bajar su capuchón, de rehusar la precedencia y los primeros lugares aun entre iguales. Pero a ésos nosotros los llamamos 'curiales' o, si esta palabra te disgusta pues tiene otro sentido en derecho civil y si a mí me permites valerme del lenguaje vulgar, nosotros los llamamos 'cortesanos' y a la 'urbanidad' la llamamos 'curialidad' o, para emplear una palabra del lenguaje caballeresco, la llamamos 'cortesía'."*

Baltasar Castiglione, algo menos de un siglo después, iba a resumir el ideal social de los humanistas en *Il Cortegiano*, el Cortesano.

Aquí la etimología asume todo su sentido. Del mundo de la ciudad *(urbs)* se pasó al mundo de la corte. Diferentes intelectualmente, los humanistas están aún más alejados socialmente de los intelectuales medievales.

Desde el principio se mueven bajo la protección de los grandes, de los funcionarios, en medio de la riqueza material. Gontier Col es recaudador de impuestos en Francia y en Normandía (donde hace negocios con Carlos de Navarra), es secretario del duque de Berry. Notario y luego secretario del rey, director en las finanzas de impuestos, uno de los dos tesoreros del rey, estuvo encargado de misiones y embajadas. Odiado por el pueblo, ve cómo su palacio parisiense es saqueado por el populacho. Siendo ya hijo de ricos burgueses, lo cual le permitió prolongar sus estudios, aprovechó de sus mecenas y de sus cargos para acrecentar considerablemente su fortuna. Ennoblecido, percibe tributos de muchas casas en Sens, posee el señorío de Paron con un viñedo, un palacio en París en la calle Vieille-du-Temple. Lleva un gran tren de vida, posee numerosos criados, tapicerías, caballos, perros, halcones y tiene la pasión del juego. Todo eso no le impide hacer el elogio, a la manera de los antiguos, de la *sancta simplicitas*. Forma parte de la *Corte de Amor* de Carlos VI, presidida por los duques de Borgoña y de Borbón.

Juan de Montreuil acumula protectores y cargos, es secretario del rey, del delfín, de los duques de Berry, de Borgoña y de Orleáns, le gusta hacer valer su influencia ante sus relaciones que le replican con adulación servil: "Tú, que prefieres usar de tu crédito en la corte para tus amigos antes que para ti mismo". Acumula al mismo tiempo prebendas eclesiásticas. Si se queda soltero es por puro egoísmo:

> *¡Tú nos has mimado en extremo, Señor, aleluya!*
> *¡Nos has librado del yugo del matrimonio, aleluya!*

En una carta al cardenal Amadeo de Saluces se declara "colmado hasta la saciedad". Tiene "cantidades de libros, de provisiones para un año, muchas habitaciones, vestidos, caballos, objetos de arte hasta lo superfluo. Es soltero, tiene amigos incomparables"; pero, a todo esto, intriga para obtener suculentos beneficios.

El príncipe se ha reservado la esfera de la vida civil, y los humanistas lo sirven a menudo, pero siempre le abandonan la dirección de la sociedad. Los humanistas trabajan en el silencio; por lo demás, simulan que trabajan. De lo que se jactan es del ocio, del tiempo que pueden destinar a las bellas letras, el *otium* de la aristocracia antigua. "No te avergüences de esa ilustre y gloriosa ociosidad en la que se deleitaron siempre los grandes espíritus", escribe Nicolás Clamanges a Juan de Montreuil.

El retorno al campo

¿Dónde mejor que en el campo puede encontrarse ese ocio distinguido y estudiado? Aquí termina el movimiento que retira al intelectual de las ciudades y lo hace fluir hacia los campos. También aquí es perfecto el acuerdo con la evolución económica y social. Los burgueses enriquecidos y los príncipes invierten sus capitales en tierras y hacen construir casas de campo o palacios, modestos o lujosos según sus fortunas. La Academia neoplatónica de Florencia se reúne en la casa de campo que los Médicis tienen en Careggi.

Juan de Montreuil, Nicolás de Clamanges, Gontier Col poseen todos villas a las que se retiran para gozar del ocio humanístico. Juan de Montreuil alaba la calma de la abadía de Châlis y Nicolás de Clamanges la tranquilidad del priorato de Fontaine-au-Bois. Allí reencuentran al "hombre interior" de San Bernardo, pero lo reencuentran con Cicerón y Horacio. "Al huir de la pompa de las cortes y del tumulto de las ciudades, vivirás en el campo y amarás la soledad", dice Juan de Montreuil.

Y éste es el comienzo del *Banquete religioso* de Erasmo:

Eusebio: Ahora que todo reverdece y ríe en los campos, me admira que haya gentes que se deleitan con el humo de las ciudades.

Timoteo: No todos son sensibles al aspecto de las flores o de los verdes prados o de los manantiales y los ríos o, si lo son, prefieren otra cosa. Una voluptuosidad expulsa a otra, como un clavo a otro clavo.

Eusebio: Quieres hablar sin duda de los especuladores o de esos mercaderes codiciosos que se les parecen.

Timoteo: Sí, pero ésos no son los únicos, querido amigo, y pienso en esa multitud innumerable de personas, hasta sacerdotes y monjes, que sin duda por amor a las ganancias prefieren vivir en las ciudades y en las ciudades más populosas, con lo cual no siguen la opinión de Pitágoras o de Platón, sino que siguen la de cierto mendigo ciego a quien le era agradable verse apretado por la muchedumbre humana pues, según decía, donde hay gente *(populus)* hay algo que ganar.

Eusebio: ¡Al diablo los ciegos y sus ganancias! ¡Nosotros somos filósofos!

Timoteo: Sin embargo, Sócrates, por filósofo que fuera, prefería las ciudades a los campos, porque tenía la avidez de aprender y las ciudades ofrecen lugares de estudio. En los campos sin duda hay, decía Socrates, árboles, jardines, manantiales, ríos, que alimentan la vista pero que no hablan y que por consiguiente no enseñan nada.

Eusebio: Lo que dijo Sócrates sólo es válido si te paseas solo por los campos. Aunque para mí la naturaleza no es muda, sino que habla por todas partes y ofrece numerosas enseñanzas a quien la contempla, cuando ella se dirige a un hombre atento y dócil. Ese rostro tan dulce de la naturaleza primaveral, ¿qué otra cosa proclama sino la sabiduría del Artesano Divino, igual a su bondad? Pero Sócrates, en su retiro, ¿no enseña mucho a su Fedro y no aprende a su vez también mucho?

Timoteo: Si uno encontrara a veces hombres semejantes a uno, no habría nada más agradable que una estada en el campo.

Eusebio: ¿Quieres correr ese riesgo? Poseo un pequeño dominio en los alrededores; no es grande pero está agradablemente cultivado; os invito mañana a cenar allí.

Timoteo: Somos muchos, no cabremos en tu dominio.

Eusebio: ¡Qué importa! Todo el banquete será campestre y hecho de cosas, como dice Horacio, que no se habrán comprado. El vino es del lugar, la tierra ofrece melones, sandías, higos, peras, manzanas, nueces, como en las Islas Afortunadas, si hemos de creer a Luciano. Y a esto se agregará tal vez una gallina del corral.

Timoteo: Pues bien, aceptamos.

De manera que los humanistas abandonan una de las tareas capitales del intelectual: estar en contacto con las masas, mantener el vínculo entre la ciencia y la enseñanza. Sin duda el Renacimiento, a la larga, aportará a la humanidad la cosecha de un trabajo orgulloso y solitario. Su ciencia, sus ideas, sus obras maestras alimentarán más adelante el progreso humano. Pero el Renacimiento es al principio un repliegue, un retroceso. El advenimiento de la imprenta favorece al principio tal vez —antes de difundir por todas partes la cultura escrita— una retracción en la difusión del pensamiento. Los que saben leer —una pequeña elite favorecida— están colmados. Los otros ya no se ven nutridos por las migajas del escolasticismo que les aportaban los predicadores y los artistas de la Edad Media, todos formados en las universidades. Habrá que esperar tal vez a la Contrarreforma para que se desarrolle un arte que, en una forma acaso discutible pero cargada de intenciones didácticas y apostólicas, trate de hacer participar al pueblo en la vida cultural.

Nada más llamativo que el contraste que hay entre las imágenes que representan trabajando al intelectual de la Edad Media y al humanista.

Uno es un profesor enfrascado en su enseñanza, rodeado de alumnos, sitiado por los bancos en los que se agolpaba el auditorio, el otro es un sabio solitario en su gabinete de trabajo, cómodamente instalado en un aposento amplio y rico donde se mueven libremente sus pensamientos. Aquí, el tumulto de las escuelas, el polvo de las salas, la indiferencia a la decoración del trabajo colectivo,

Allá todo es orden y belleza,
Lujo, calma y voluptuosidad.

Referencias cronológicas

1100-1166	El-Edrisi.
1121-1158	Traducción latina de la *Nueva Lógica* de Aristóteles.
Circa 1121	El *Sic et non* de Abelardo.
1126-1198	Averroes.
1140	*Decreto* de Graciano.
1141	Concilio de Sens. Condenación de Abelardo.
1143	Traducción del *Planisferio* de Tolomeo.
1144-1203	Alain de Lille.
1145	Roberto de Chester traduce el *Algebra* de Al-Kharizmi.
1146	San Bernardo predica la segunda cruzada en Vézelay.
Antes de 1147	*Cantar de mio Cid.*
1148	Concilio de Reims. Condenación de Gilberto de la Porée.
1154	Privilegios de Federico Barbarroja a los maestros y estudiantes de Bolonia.
Circa 1155-1170	Thomas: *Tristán e Iseo.*
1160	Béroul: *Tristán e Iseo.* *Los Nibelungos.*
1163	Alejandro III prohíbe a los monjes el estudio de la medicina y el derecho.
1163-1182	Construcción de Nuestra Señora de París.
1167-1227	Gengis Khan.
1174	Privilegios de Celestino III a los profesores y estudiantes de París.
Después de 1177	Comienzo de la composición del *Roman de Renard.*
1180	El capítulo de Nuestra Señora de París funda el primer colegio: el colegio de los Dieciocho.
1197	Saladino toma a Jerusalén.
1200	Privilegios de Felipe Augusto a la Universidad de París.
1206-1280	San Alberto el Grande.
1208	Fundación de la orden de los Hermanos Predicadores.
1209	La primera comunidad franciscana.
Circa 1210-1295	Roger Bacon
1214	Primeros privilegios de Oxford.
1215	Estatuto de Roberto de Courson para la Universidad de París.
1226-1270	Reinado de San Luis.
1221-1274	San Buenaventura.
1224-1274	Santo Tomás de Aquino.

1230-1250 Averroes entra en las universidades de Occidente.
Circa 1235 -
Circa 1284 Siger de Brabante.
1235-1315 Raimundo Lulio.
1240 Roberto Grosthead traduce la *Etica* de Aristóteles.
1245-1246 Enseñanzas de san Alberto el Grande en París.
1248-1254 Primera cruzada de san Luis.
1248-1255 Enseñanza de san Buenaventura en París.
1252-1259 Enseñanza de santo Tomás de Aquino en París.
1254-1323 Marco Polo.
1255 *El nuevo Aristóteles, Leyenda dorada* de Jacques de Voragine
1257 Roberto de Sorbon funda en París un colegio para teólogos.
1260-1327 El maestro Eckhart.
1265 Santo Tomás emprende la *Suma Teológica.*
1265-1321 Dante.
1266-1268 Roger Bacon: *Opus Majus, Opus Minus, Opus Tercium.*
1270 Primera condenación de Siger de Brabante y del averroísmo.
1276 Segunda parte del *Roman de la Rose* de Juan de Meung.
1277 Condenación de las doctrinas tomistas y averroístas.
1282 Adán de la Halle: *Jeu de Robin et de Marion.*
1291 Pérdida de san Juan de Acre.
1293-1381 Juan Ruysbroek.
1294 Celestino V, papa de los Espirituales.
Circa 1300-1361 Juan Tauler.
Circa 1300-1365 Enrique Suso.
Circa 1300-1368 Juan Buridan.
1304-1374 Petrarca.
1309 El papa Clemente V se instala en Aviñón.
1312 El *Infierno* de Dante.
1313-1375 Boccacio.
1329 Condenación del maestro Eckhart.
1337 Comienzo de la guerra de Cien Años. Primera condenación del ockhamismo por la Universidad de París.
1337-1410 Froissart.
1340-1400 Chaucer.
1346 Batalla de Crecy.
1349-1353 El *Decamerón* de Boccacio.
1376 La facultad de Montpellier obtiene un cadáver anual para disección.
1377 Gregorio XI vuelve a Roma.
1379 Fundación del New College en Oxford.
1387-1455 Fra Angelico.
1395 Gerson, canciller de París.
1401-1464 Nicolás de Cusa.
1402 Juan Hus, rector de Praga.
1405-1457 Lorenzo Valla.
Circa 1420 *Imitación de Cristo.*
1424 Aurispa, primer profesor de griego en Bolonia.
Circa 1425-1431 El *Cordero místico* de Juan van Eyck.
1430-1470 François Villon.

1431 El papa Eugenio IV introduce los estudios humanísticos en la Universidad de Roma.
1433-1499 Marsilio Ficino.
1440 El libro *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa.
1450 Gutenberg abre un taller de imprenta en Maguncia.
1450-1537 Lefèvre de Etaples.
1453 Toma de Constantinopla por los turcos.
1463-1494 Pico de la Mirándola.
1466 Creación de una cátedra de griego en la Universidad de París.
1466-1536 Erasmo.
1469 Casamiento de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón.
1469-1527 Maquiavelo.
1470 Introducción de la imprenta en la Universidad de París.
1475 Tratado de Picquigny: fin de la guerra de Cien Años.
1488 Bartolomé Díaz dobla el Cabo de Buena Esperanza.
1492 Cristobal Colón descubre América. Toma de Granada por los reyes católicos.
1497 *La Cena* de Leonardo da Vinci. Partida de Vasco de Gama.